أ.د.جوزيبى سكاتولين

تأملات فى التصوف والحوار الدينى

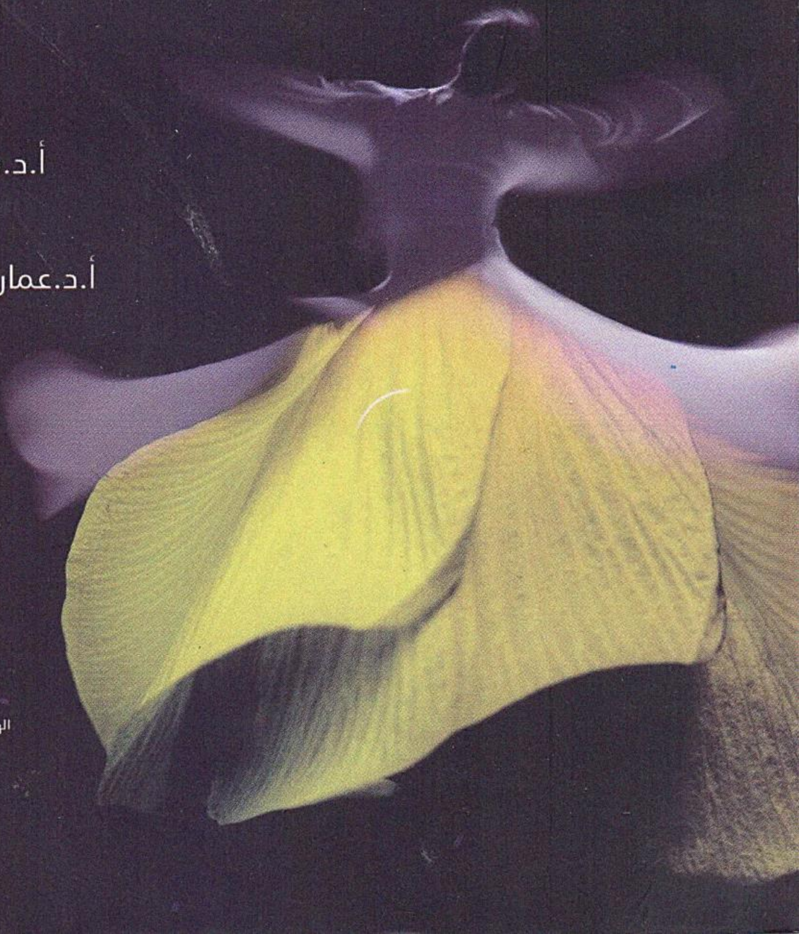
من أجل ثورة روحية متجددة

تصدير

أ.د.محمود عزب

تقديم

أ.د.عمار على حسن



الهيئة المصرية العامة للكتاب

تأملات في التصوف والحوار الديني
من أجل ثورة روحية متجددة

سكاتولين، جوزيبى.

تأملات فى التصوف والحوار الدينى من أجل ثورة روحية متجددة/جوزيبى سكاتولين، تصدير: محمود عزب؛ تقديم: عمار على حسن. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣.

٤٨٠ص؛ ٢٤ سم.

تدمك ١ ٢٨٦ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ التصوف الإسلامى.

أ ـ عزب، محمود. (مصدر)

ب ـ حسن، عمار على. (مقدم)

رقم الإيداع بدار الكتب ٨٤٦٥/ ٢٠١٣

I. S. B. N 978 - 977 - 448 -286 - 1

ديوى ٢٦٠

تأملات في التصوف والحوار الديني

من أجل ثورة روحية متجددة

الأستاذ الدكتور

جوزيبي سكاتولين

أستاذ التصوف الإسلامي بالمعهد البابوي

للدراسات العربية والإسلامية بروما

تصدير

أ.د. محمود عزب

مستشار فضيلة شيخ الأزهر لشئون الحوار وأستاذ بجامعات فرنسا

تقديم

أ.د. عمار على حسن

روائى وباحث فى علم الاجتماع السياسى وشئون الحركات الدينية

الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠١٢

وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للكتاب
رئيس مجلس الإدارة
د. أحمد مجاهد

اسم الكتاب : تأملات في التصوف والحوار الديني
من أجل ثورة روحية متجددة
تأليف : أ. د. جوزيبي سكاتولين
تصدير : أ. د. محمود عزب
تقديم : أ. د. عمار علي حسن

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www.gebo.gov.eg
email:info@gebo.gov.eg

إهداء

لكل باحث دؤوب عن الحق
حتى يتجلّي له الحق
ففيه تتجلّى ذاته

ما كنت لتبحث عني
إن لم تكن قد وجدتَني
ولم تكن قد وجدتَني
إن لم أكن أنا قد وجدتُك

بلايز بسكال Blaise Pascal

تصدير

يسرني أن أقدم للقراء الكرام هذا الكتاب الذي يتناول موضوعين على درجة كبيرة من الأهمية في عصرنا، وهما: البُعد الروحي في الأديان أو التصوف، وبُعد الحوار بين الأديان أو الحوار الديني.

فلا شك أن العالم المُعَولَم الذي نعيش فيه في أمسّ الحاجة إلى إحياء أو تجديد البعد الروحي ضد المادية المسيطرة عليه من ناحية، ومن ناحية أخرى فهناك العديد من النزعات والصدمات الأليمة التي تمزق المجتمع البشري في كل أنحاء العالم. ولا شك أن للأديان دورًا مهمًا وأساسيًا في علاج تلك الإشكاليات البشرية بتقديم المبادئ الثابتة لبناء مجتمع بشري جديد. ومما لا شك فيه أن الدعوة إلى الحوار بين أهل الأديان تحتل مكانة أساسية بين هذه المبادئ لحل تلك الإشكاليات البشرية الجسيمة.

والحقيقة أن الأديان كلها عندما تُفْهم فهمًا صحيحًا وعميقًا، وتتضح روحها الداخلية الحقيقية لدى أهل الفكر والعقل، تدعو إلى الحوار الذي يتلاقى فيه البشر جميعًا بوصفهم خلقًا لله تعالى. إلا أن الواقع التاريخي كثيرًا ما خالف تلك المبادئ العالية وشهد الكثير من العنف والصدامات الوحشية بين أصحاب كل دين وملة. ومن هنا تكون الدعوة إلى الحوار ضرورية للمؤمنين جميعًا، كل بكتابه وقيمه وأخلاقه. وسوف نترك للأب الدكتور سكاتولين إبراز هذا الجانب من طرف إيمانه المسيحي العميق، أما من جانبنا فسوف نطرح مواضع من القرآن الكريم ومن الدين الإسلامي تدعو إلى الهدف ذاته وتؤكد على الحوار والتفاهم والتقارب لإعلاء كرامة الإنسان كما أرادها له خالقه سبحانه.

الحوار في القرآن الكريم

إننا من منطلق قرآني خالص نسلم بسنة الله تعالى في خلقه، وهي التنوع والاختلاف الذي أقره آخر أديان السماء، وجاء به الرسول محمد صلى الله عليه وسلم كما ورد في قوله تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١٦١]، و﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [سورة هود، الآيات ١١٨- ١١٩]، و﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس، الآية: ٩٩]. وهناك مبدأ نبذ العنف والإكراه في الدين في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٥٦]، و﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [سورة الكهف، الآية: ٢٩].

ولكي يتعايش المختلفون المتنوعون، شَرَعَ الله التلاقي والتعارف، والحوار وسيلة التعارف في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات، الآية: ١٣]. وهناك آية تدل على قبول المؤمنين لكل ما أنزل الله على جميع الأنبياء في قوله: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: ١٣٦].

والحوار وارد في القرآن الكريم، الذي يُقدِّم درسًا وعبرةً في "حوارٍ" يسمع فيه الخالق لمخلوقه، ويسأله والمخلوق يجيب، وأي مخلوق، إنه إبليس الذي غوى، ورفض الانصياع لأمر الله والسجود لآدم، كما يرد في الآيات:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ * قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ * قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ * إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [سورة الحجر، الآيات: ٢٨- ٤٢].

اخترنا هذا المشهد كاملاً من القرآن الكريم، ودون خوض في التفسير، لأننا نراه يعرض بوضوح صورة كاملة يسائل فيها الخالق الكبير مخلوقه العاصي، ويرد إبليس، ويكلمه الخالق ويحتج إبليس، وتكرر عبارة "قال" ويعطي الخالق القوي مخلوقه المخالف حقه كاملاً في الرد، وكان قادرًا على سحقه من أول موقف العصيان، ولكنه يعلمنا كيف نختلف نحن المخلوقين فيما بيننا وكيف نتحاور، فهل إلى هداية من سبيل؟!

وللحوار في القرآن مستويات وجوانب بين أطراف وأفراد وجماعات، فهناك حوار مع الملائكة ومع آدم والأنبياء عامة. بل إن لفظ الحوار يرد صراحة بين رجلين صاحبين، جعل الله لأحدهما جنتين من أعناب محفوفتين بنخل، وبينهما زرع، وما هو إلا مثل يضربه الله تعالى للناس لعلهم يتفكرون كما ورد في سورة الكهف [الآيات: ٣٢- ٣٧]، إلى آخر هذا المشهد الحواري بين مختلفين يدعو أحدهما الآخر إلى الإيمان والشكر بواهب النعم ويصر صاحبه على الجحود. وتكون النتيجة كما نقرأ في آخر المشهد القرآني، فتهلك جنته.

والقرآن الكريم يدعو إلى الحوار سبيلاً للتفاهم والتعارف ويأمر به، وثمة حوار يُدْعَى إليه أهل الكتاب: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٦٤]، ويحدد القرآن شكل الحوار وأسلوبه مع أهل الكتاب أولئك: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية: ٤٦]. فإذا كانت الدعوة إلى الله فالقرآن يلزم بمنهج إلهي قويم: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة النحل، الآية: ١٢٥]. وهناك حوار آخر مع الكفار والجاحدين، هو سبيل كذلك من سبل السلام في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [سورة الكافرون]. ويجتمع ذلك كله تحت قاعدة قرآنية بيِّنة يضعها الشارع الحكيم للبشرية جميعًا وهي التعارف كما أشرنا سالفًا

ومبدأ الحوار هذا وسننه هما طريق الأزهر الشريف، الذي يمارسه على أسس ثابتة، ويراعي فيه الأولويات، وإن كان كل مستوى لا ينفي الأخر قط. فهناك الحوار الداخلي أولاً داخل الوطن الواحد، حيث المشاركة المباشرة في الحوار بين أهل الوطن المتنوعين في الدين والمذهب والفكر والعقيدة والثقافة والرؤى. ثم هناك حوار داخل الدين الواحد في الوطن وفي خارجه وعلى مستوى العالم كله، بين أهل المذاهب الإسلامية التي يقرها الإسلام ويعترف بها المسلمون فيما بينهم. ثم الحوار بين أهل الأديان المتنوعة وبين أهل أديان

التوحيد السماوية على وجه الخصوص، على اختلاف المذاهب بينهم، ثم يأتي الحوار مع أهل بقية الأديان وبقية الحضارات الإنسانية.

وللحوار مبادئ يعرفها من مارسوه عمليًا وآمنوا به سبيلاً للعيش المشترك، والبديهي منها:

- الاحترام المتبادل والاعتراف المتبادل بالحقوق والواجبات.
- وجود الحد المناسب من المعرفة بالآخر وفكره وثقافته.
- الاعتراف بنسبية الآراء والأفكار وعدم ادعاء تملك الحقيقة المطلقة الكاملة وأن كلا منها اجتهاد في الفهم والإدراك.
- الشفافية في عرض الآراء والأفكار والصدق والرغبة في الوصول إلى التوافق حول المشترك من القيم.
- تحديد موضوعات الحوار، وتعريف المصطلحات والمفردات المستخدمة فيه.
- الاتفاق من البداية على تفعيل ما يتفق عليه عندما يتم حسمه وعلى تحقيقه على أرض الواقع، وأن يسهم الجميع في العمل على تأكيده وترسيخه لخير الجميع.
- الاتفاق على أن الهدف الأول من وجود الإنسان على الأرض هو تعميرها، وإثراؤها والحفاظ على خيرها وتنميتها. قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [سورة هود، الآية: ٦١]، و﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [سورة الأعراف، الآية: ٥٦]. وهذا مبدأ قرآني تقره الأديان والحضارات الأخرى.

حول هذا الكتاب

فهذا كتاب *"تأملات في التصوف والحوار الديني"* كتبه العلامة الباحث الأستاذ الدكتور جوزيبي سكاتولين الراهب الكاثوليكي المتخصص في علم التصوف المقارن، والذي يعيش في القاهرة ويُدرِّس فيها منذ ردح من الزمن ليس بالقصير، والذي يجيد العربية الفصحى. فقد تعمق في دراسة التصوف الإسلامي حيث كتب فيه العديد من الكتب والمقالات، وحقق ودرس وحلل وترجم أعمالاً عظيمة يأتي على رأسها شعر سلطان العاشقين عمر بن الفارض، وما أدراك ما شعر ابن الفارض وما لغته وما مفرداته وما صيغه الصرفية وما عباراته وما صوره وما خصوصياتها التي قد تستعصي على الكثيرين من أبناء هذا الزمان من العرب، فما بالك المستعرب من أبناء اللغات اللاتينية!.

لقد أفضت به حياته البحثية مع التصوف والتعمق فيه إلى إدخاله في الحوار، أو بالأحرى إلى استنباط علامات ودلائل للحوار، تعلم الإنسان حوار الأرواح والنفوس المنيرة الوضاءة. فإنه بلا شك من أبرز دارسي ابن الفارض، حيث تعمق في معاني شعره الصوفي وخاصة قصيدته التائية الكبرى، وأوضح مميزاتها اللغوية وأبعادها الصوفية.

وفوق كل ذلك فللأب سكاتولين تاريخ طويل وباع أطول في علاقته بالحوار، وقد قام ولا يزال يقوم بتدريسه، والكتابة عنه وممارسته، وإسهامه في لقاءات عملية بين أهل الحوار من أهل الأديان والثقافات في عواصم الشرق

والغرب على السواء. وقد عرفناه عن قرب وخبرناه كفاءة عالية في هذه اللقاءات التي قُدر لنا أن نسهم فيها أثناء حياتنا في فرنسا وأوروبا طالبًا وأستاذًا، ثم بعد أن عدنا إلى الوطن.

ويأتي عمله في كتابه هذا إذن نتيجة خبرة علمية وعملية، وهو كما يسميه مؤلفه، على محورين أساسيين، هما كما يقول: حوار ديني أو بين ديني يعني بين المؤمنين من مختلف الأديان، وحوار روحي ذو بُعد صوفي يشتمل عليه الكثير من الأديان. وقد عاش الأب سكاتولين المحور الأول، كما قلنا وكما يقول هو، ومارسه عمليًا ودرَّسه في مصر وفي بلاد العالم. أما المحور الآخر، وهو يمس الحياة الروحية الصوفية، فقد كان موضوع رسالته للدكتوراه، وصار مادة علمية درَّسها لسنوات طويلة في المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (PISAI) بروما.

وهو يتناول في الجزء الأول من عمله هذا، البُعد الأول، موضوع "الحوار الديني" أو "الحوار بين أهل الأديان" كما نفضل أن نسميه في الأزهر الشريف، فيبرز بعض العلامات والملامح الأساسية لمضمونه وأبعاده في حياتنا البشرية في عصرنا هذا، عصر العولمة والقرية العالمية، ويدعو القارئ إلى أن يدخل في عمق قضية الحوار الديني وأهمية الحياة الروحية فيه.

ويتناول في الجزء الثاني "عالم التصوف" أو الحياة الدينية الروحية (mystic) التي تمثل البُعد الأسمى والأعمق في كل دين من الأديان العالمية.

ويؤكد المؤلف على حقيقة، يتفق فيها مع رؤيتنا في مركز الحوار بالأزهر الشريف، ومفادها أن العقيدة ليست موضوع حوار، وهو يقول: "فالكل يثبت أنه

يجب على كل طرف أن يدخل في الحوار الديني بإيمانه الخاص بغير تنكر، إلا أنه في نفس الوقت يجب أن يتفتح كل طرف من أطراف الحوار من داخل إيمانه على التعرف، بل التفاهم والتبادل مع الآخر المختلف، فهذا الاختلاف يمثل بلا شك غنًى للحوار الديني لا تقصيرًا فيه".

ومن هنا يجب أن أترك للقارئ فرصة الدخول مباشرة إلى عالم الحوار عند الأب سكاتولين، وأن يحاوره وهو يقرؤه، وأن يفيد منه وأن يتواصل معه أثناء القراءة ثم بعدها فبالحوار المتكافئ والبناء وحده، نستطيع أن نتعارف كما أمرنا الله تعالى في القرآن الكريم. والحوار صار لغة العصر لا محيد عن التعامل بها، لإعلاء القيم العليا المشتركة بعد الاتفاق عليها لتحقيق كرامة بني آدم. هذا وبالله التوفيق، وعليه قصد السبيل.

د. محمود عزب

الأستاذ بالأزهر الشريف- وبجامعات فرنسا

مستشار الإمام الأكبر (شيخ الأزهر الشريف) لشئون الحوار

القاهرة في ١٢ ربيع الآخر ١٤٣٤هـ/الموافق ٢٢ فبراير ٢٠١٣م

على سبيل التقديم

حاجة العالم إلى التصوف

لم يكن العالم في مسيس الحاجة إلى التصوف، بشتى صوره ودروبه التي عرفتها الأديان جميعًا، أكثر من أيامنا تلك، حيث بلغ الظمأ الروحي أشده، ووصل التردي الأخلاقي مداه، وانطمر الوجدان تحت الاتكاء المفرط على البرهان المبني على العقل والنقل والتجربة، وزاد تشيؤ الإنسان إلى درجة غير مسبوقة، مع توحش الرأسمالية، وانتشار ثقافة السوق، واحتدام الصراع حول المنافع والمكاسب المادية والنفوذ والجاه والمناصب، وتحول التدين إلى مجرد طقوس وأفعال مادية بحتة تؤدًى بطريقة آلية لا ورع فيها ولا خشوع ولا تبصر أو تدبر، وانجذب من كان عليهم أن يرعوا الأخلاق الحميدة والفضائل إلى السلطان، وراحوا يتخففون من الأحمال العقدية والدعوية والتربوية، وتحول أغلبهم من دعاة للدين إلى فتنة في الدين، علاوة على هذا أخفقت كل جولات الحوار سواء على خلفية الدين أو الثقافة أو الحضارة، لأن الجميع يكتفي بالنظر تحت أقدامه.

لقد انجرت الأديان مرات كثيرة إلى حلبة الصراعات السياسية منذ زمن بعيد، لكن هذا الانجرار تعمق في العقود الأخيرة بعد أن كان كثيرون قد ظنوا أن الفصل بين الدين والسلطة بات أمرًا لا يحتاج إلى جدل لكل من يروم المدنية والتحديث، ويغار على عقيدته من أن تُستعمَل أداة في تصفية

خصومات دنيوية وصراعات رخيصة على كراسي الحكم والتحكم. فدراسات عدة انتهت إلى القول بأن الدين بات عنصرًا أساسيًا في الصراع الدولي لا سيما بعد أن غربت شمس النظم الماركسية، وهناك نظم سياسية لا تزال متمسكة بتحويل الدين إلى أيديولوجيا وجعل رجاله لهم سلطان على من عداهم، ومؤسسات دينية راحت تمارس ضغوطًا على القرار السياسي حتى في أنصع الديمقراطيات، وبعض الساسة يستخدم إشارات وتعبيرات دينية كمساحيق تجميل تخفي قبحه، وتخدع من ينصتون إليه ويرونه. ومن جراء كل تلك العوامل الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية صارت الإنسانية على حافة فقد هويتها الإنسانية لتصير آلة طيّعة للمصالح الكبرى.

على الجانب الآخر هناك من ظن أن بوسعه أن يحبس الدين بين جدران المساجد والكنائس والمعابد، ويرتب معيشة الدنيا على قيم وأفكار وتصورات ومعان مغايرة، أنتجتها الحكمة الإنسانية الخالصة، وفرضها التطور المادي الناجم عن التفاعل الخلاق بين البشر والطبيعة عبر التاريخ الطويل. ولم ينعم أصحاب هذا الاتجاه بما للدين من دور لا غنى عنه في بناء المجتمع.

فبين هذين النقيضين يسري التصوف كالنسيم العليل الذي يزيح أمامه غبار التكالب على مغانم الدنيا، أو النور الذي ينبثق فيبدد الظلام الحالك الذي يجثم على النفوس والأبدان. ولكن، أي تصوف: هل هو الدروشة التي تجعل أصحابها يهيمون على وجوههم فوق الدروب والشوارع ؟ أم الطرق الصوفية التي كثيرًا ما تخلط الدين بالفلكلور والبذل بالنفع؟ أم هو الانقطاع عن الناس في صوامع أو زوايا بذهن منصرف إلى التأمل في الملكوت الأعلى، ولسان يلهج بالتسابيح ؟

في الحقيقة فإن ما نقصده هنا باستدعاء التصوف لإنقاذ البشرية مما آلت إليه، ليس سوى استدعاء للإيمان العميق الرائق الذي يروي ظمأ الروح، وينير ظلمات النفس، ويطلق طاقة الخير لدى الإنسان، فيلمسها من حوله في أفعاله وأقواله. وهنا يبدو التصوف مرادفًا للإيمان الخالص، الذي يذهب إلى اللباب ولا يقف عند القشور، وينفذ إلى الجوهر متخففًا من المظاهر الجوفاء، ويميل إلى صحبة من تذوقوا حقيقته من أمثال القديسين والأولياء تاركًا الأدعياء.

ومثل هذا التصوف يقوم على أركان محددة، نستقيها مما تركه لنا كبار المتصوفة والروحانيين من أحوال ومقامات وأذواق ومواجيد، ونذكر منها ما يلي:

١- إن الله قريب من كل واحد منا، بل هو أقرب إلينا من حبل الوريد، وهو قوة متسامية وكونية في آن واحد، يمكن لنا أن نشعر بها وندرك جلالها وجمالها، إن جاهدنا الشهوات، وانتصرنا على نقائصنا. والله يحبنا لأننا خلقه، ويجب علينا أن نحبه لأنه واجدنا، ورحمته وغفرانه وسعا كل شيء وكل واحد منا، ولا يجوز لنا أن نصادر على مشيئته بفرض دينه على خلقه أو إعطاء أنفسنا حق محاسبتهم في الدنيا، وتقرير مصائرهم في الآخرة.

٢- إن الكون أوسع بكثير مما نتصور، وعلى الإنسان أن يتواضع على قدر استطاعته، فهو لن يخرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولا، ولذا عليه أن يؤمن بأنه في حاجة دائمة إلى رعاية الله وتعاون البشر.

٣- إن الأخوة الإنسانية أصل، ويجب ألا يتصارع البشر أو يتنازعوا على زينة الحياة الدنيا، بل تربط بينهم المحبة والتراحم والتكافل والتسامح، وهي القيم النبيلة والعميقة التي تسعى الأديان إلى ترسيخها، وتنشغل برعايتها دومًا.

٤- يعزف التصوف على وتر إنساني مشترك، بل متوحد، وهو المشاعر، التي تتوزع بين الحب والكره، الخير والشر، ويتشابه الناس ويتطابقون في هذا، ويتواشجون في رباط متين. فعاطفة الحب مثلا لا تختلف عند الرجل الأبيض عن الأسود، وعند الأصفر عن الأحمر. ويشهد تراث الإنسانية على أن ما كان بين قيس وليلى لا يختلف أبدًا عما كان بين روميو وجولييت. وانجذاب الإنسان إلى حب الله، الذي هو جوهر التصوف، يعد طاقة أوسع وأعمق وأسمى من عاطفة بين رجل وامرأة، لكنها مثلها، وهي تتطابق من حال إنسان إلى إنسان، وتتوجد عند القديسين والأولياء وغيرهم من المنشغلين بالوصول إلى الحقيقة السرمدية، بعد أن ينبو عن الاختلافات الفقهية واللاهوتية المشبعة بالتفاصيل والإجراءات والطقوس، التي فرقت بين أديان سماوية أصلها واحد، ومنبعها وحيد.

٥- إن الإنسان في حاجة ماسة إلى الكثير من أركان التصوف، فالزهد ثروة، إذ يجعل الزاهد مترفعًا عن الدنايا ويقيم ظهره ويقويه في وجه كل من يسعى إلى استعباده بالمال أو المنصب والجاه، والمحبة واجبة حيال الله والبشر والأشياء، ليس حب التملك الغارق في أنانية مفرطة، بل الحب المفضي إلى الإيثار والمفعم بالغبطة والامتنان والسعادة. والحدس نعمة يمنحها الله إلى عباده على قدر محبته لهم، إذ بها يتجاوزون حدود المحسوس وينعمون بالإلهام الذي يدركون به على نحو أفضل ما يجري، ويمتلكون القدرة على تلمس التباشير وحيازة النبوءة.

وبوسع التصوف أيضًا أن يساهم بصيغة عميقة وخلاقة في إنهاء الفشل المتكرر للحوار الدائر بين الأديان، أو بمعنى أدق بين أتباع الأديان، والذي طالما اصطدم بتمترس كل طرف خلف معتقداته، ومحاولة إثبات أن الآخرين على باطل، أو الدخول إلى دائرة الحوار بهدف إقناع الآخر بتغيير معتقده أو إثارة الشكوك والظنون في رأسه وقلبه حول هذا المعتقد، أو انتهاز هذه الدوائر الحوارية فرصة للدفاع عن الدين، ورد "الشبهات والأباطيل" عنه، في ظل النظر إلى الآخرين على أنهم حاقدون متربصون. فالتصوف يمتلك القدرة على الخروج من هذه الدائرة المفرغة، ودفع الأمور قدمًا، لأن جوهره وبنيته وأفكاره وتاريخه يحمل سمات تساعد على هذا، ومنها:

أ- يمتلك التصوف ميراثًا لغويًا عميقًا وجزلاً، ينبو غالبًا عن التفاصيل، ويرتفع فوق السياق الاجتماعي الذي أُنتج فيه، متجاوزًا الزمان والمكان، بما يجعله قابلاً للقراءة والتذوق والتفاعل معه من المختلفين في الثقافات والأديان. كما يبدو التصوف أكثر رحابة أمام الدراسات الحديثة في فروع مختلفة من الإنسانيات، سواء بالنسبة للجوانب المجردة والنظرية، أو من خلال الممارسات والتطبيقات. فثراء التصوف على مستوى الشكل والمضمون، والمحسوس والحدسي، أو البرهان والعرفان، يفتح الباب على مصراعيه أمام الدارسين، في اللغة والأدب والفنون والفلسفة والاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والسياسة والتاريخ وغيرها. وهذه مسألة ماثلة للأذهان وواضحة للعيان نضع أيدينا عليها إن طالعنا "ببليوجرافيا" التصوف والصوفية والمتصوفة، في لغات عدة.

ب- يقوم التصوف على تجربة روحية خالصة، لا تقف عند الاختلافات التي تفرضها شرائع الأديان، بل تتجاوزها إلى البحث عن الحقيقة، دون أن يعني ذلك التنصل من فروض وأحكام تلك الشرائع، لكنها لا تنظر إليها بوصفها نهاية المطاف من الدين والتدين بل هي مجرد وسائل لاستلهام الينابيع البعيدة للإيمان.

ج- ينطلق التصوف من الإلهي إلي الإنساني، ولا يلزم نفسه بالإغراق في التفاصيل والإجراءات التي يحفل بها الفقه واللاهوت والتقاليد والتدوينات الظاهرية لسِيَر الأنبياء والصحابة والتابعين في الإسلام، والحواريين والقديسين في المسيحية، والأحبار والكهنة في اليهودية. فمثل هذا هو ما فرق بين أتباع الأديان رغم وحدة أصلها ومنبعها، وفتح بابًا وسيعًا لطغيان البشري على الإلهي، والتقول على الوحي، ونسب إليه ما ليس منه ولا فيه ولا عنه. ومن ثم لا يملك غير التصوف قدرة على تقريب المختلفين في العقائد والمذاهب.

د- ينطوي التصوف على العديد من القيم العليا النبيلة التي يحتاج إليها الناس في كل زمان ومكان، مثل المحبة والتسامح والرضا، وهي تصلح أن تكون أحجارًا قوية لبناء جسر متين بين أتباع الديانات والثقافات والحضارات.

ربما يكون ما سلف هو محاولة للتفاعل الإيجابي مع الأفكار والتصورات التي أوردها المستشرق الإيطالي الباحث القدير الدكتور الأب جوزيبي سكاتولين في كتابه *تأملات في الحوار الديني والتصوف: من أجل ثورة روحية متجددة* الذي أسعدني كثيرًا أن يطلب مني أن أقدمه، فأتاح لي فرصة

طيبة أن أواصل الاطّلاع على إنتاجه العلمي العميق والجاد، وأن أستفيد منه قدر استطاعتي، لا سيما هذا الكتاب، الذي انطوى على أبحاث متفرقة تنقلنا من العام إلى الخاص، ومن الغرب إلى الشرق، وتحاول أن تغرف من معين الروح لتلقيه في عين التوحش والتربص، وكل هذا مكتوب في سلاسة ويسر.

وهذا كتاب لم يولد دفعة واحدة، بل جاء ما انطوى عليه واحتواه تباعًا وعلى فترات متباعدة، ليرسم معالم إيجابية مؤلفه، وهو يتفاعل بعقل خلاق ونفس فياضة بالمشاعر الإنسانية الخالصة، بذهن صاف رائق، ووفق ناظم أساسي يجمع أشتات الكتاب، وعمود فقري يمسك بأطرافه على تنوعها وتعددها، قد نراه في جملة واحدة ألا وهي "حاجة العالم الآن إلى التصوف"، أو كما يقول "إلى ثورة روحية متجددة".

وتبرهن مادة الكتاب على شيئين، لا يخطئهما عقل فهيم ولا تهملهما نفس بصيرة، الأول هو أننا أمام باحث يمتلك أدواته باقتدار، سواء جزالة العبارة وسلاستها أو وضوح الفكرة ونصاعتها ناهيك عن إمكانية ظاهرة في تتبع مسار للبرهنة يخدم الرؤية ويعزز الحجة ويأخذ القارئ إلى الأمام وفق منهج علمي رصين. والثاني هو أن المؤلف يتمتع بإحاطية، يدل عليها عمق مادة الكتاب التي نرى فيها ظلالاً لعلم اللغة ومقارنة الأديان والتصوف والفلسفة والنقد الأدبي والتحقيق التاريخي، مما ينم بالقطع عن تكوين معرفي قوي، واستقامة علمية ظاهرة، ورغبة جادة في امتلاك ناصية الإبداع والإضافة، ما استطاع كاتبنا إلى ذلك سبيلا، متوسلا في هذا بإجادة العديد من اللغات من الكلاسيكية والحديثة.

ومع أن الأب سكاتولين يعلن في كتابه هذا اعتزازه بمسيحيته فإنه يبدي تقديرًا واحترامًا ظاهرًا لكل الأديان عامة، وللإسلام بصفة خاصة، دينًا وحضارةً ورافدًا من روافد المعرفة الإنسانية، وهو هنا يقدم نموذجًا للاستشراق العلمي، الذي نأى بنفسه عن أن يكون خادمًا لأي مشروع سياسي أو حضاري متحيز، إنما سعى بموضوعية ونزاهة إلى خدمة العلم، بعقل منفتح، وصدر متسع، وبحث دائب عن الحقيقة، وسعي حثيث وراء الحكمة الخالصة.

وهكذا، فالأب سكاتولين ينضم إلى قافلة الباحثين المؤمنين بأن المعرفة والعلم مداميك بعضها فوق بعض، بنتها الأمم التي تعاقبت على السيادة عبر التاريخ، وقدمتها إلي غيرها، لتتراكم فوقها، أو تنطلق منها إلى أعلى وإلى الأمام. وهو هنا يضيف رافدًا جديدًا لهذه المدرسة العادلة، من خلال تتبع درب الصوفية من الفلسفات الإشراقية القديمة إلى الرهبنة المسيحية ثم الزهد الإسلامي، وغير ذلك من التيارات الروحية التي تمثل قلب كل دين، مهما اختلفت أشكاله وتعبيراته عن غيره من الأديان.

لقد أوجد الأب سكاتولين في كتابه رابطًا قويًا، لا نبذل جهدًا لنصل إليه، بين موضوع "الحوار الديني" وبين ما يحفل به التصوف من فيوضات، بوسعها أن تخلق حياة روحية بين الأديان العالمية، حسب تعبيره، قد أصبحنا في حاجة ماسة إليها في عصر العولمة. ولم يكتف هنا بتقديم التصور النظري، بل قدم دليلا تطبيقيًا وعمليًا على أطروحته تلك من خلال المضاهاة والتواشج بين اثنين يمثلان قمة العطاء الروحي في المسيحية والإسلام، وهما المفكر المسيحي البارز أوريجانوس (ت٢٥٣ أو ٢٥٤م) الذي راكم المحبة على العشق، والشاعر الصوفي المصري البارز عمر بن الفارض (ت١٢٣٥م)

الذي اشتهر بـ"سلطان العاشقين". فرغم اختلاف التجربتين، منهلاً ومنشأ ومسارًا وسياقًا، فإن كليهما رامِ "الحب الإلهي" وعاشا تجربة روحية عميقة، وقدما نموذجًا صلبًا لبناء طريق إنساني واحد، أو على الأقل طريق جديد مختلف عن ذلك المفعم بصراعات ضارية، لم تقف عند حد التلاسن أو نقار الديكة، بل لعبت الدور الأكبر فيها سنابك الخيل وجنازير الدبابات.

إن هذا الكتاب صرخة مدوية في وجه كل من يريد أن يرسم الحدود بين الشرق والغرب بالدم، متكئا على تاريخ حافل بالغزوات والفتوحات والحروب والاستغلال والإرهاب، أو من يؤمن بالمقولة التي راجت بأن "الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا أبدًا".

ضرورة الحوار بين الاديان

فعلى النقيض من مثل هذه المقولات العنصرية الجامدة، يسعى هذا الكتاب إلى فتح طريق وسيع وتعبيده أمام الحوار بين الأديان، ويبرهن على أن الحوار "البين–ديني" هو الترياق الشافي من التيارات المادية المغالية التي تشيعها "العولمة التسويقية"، وكذلك من النزعات القبَلية التي أصابت التصورات الدينية وغير الدينية، بما رمى بالبشرية إلى حال مزرٍ، تكاد فيه أن تفقد إنسانيتها وهويتها.

وقد أعطى الكاتب قضية الحوار اهتمامًا بارزًا وقلَّبها على كافة دروبها ووجوهها "الأُنطولوجية" و"الأنثروبولوجية" و"اللاهوتية" بعد أن عاد إلى الجذور البعيدة لمفهوم "الحوار" ذاته في الثقافة الإنسانية، منطلقًا من أن الإنسان "كائن حواري بطبعه"، يتحاور مع ذاته ومع غيره من البشر ثم يعلو ليتحاور مع

أساس الوجود نفسه، أي مع المطلق أو الذات الإلهية، وهذا هو غاية الحوار وهدفه الأقصى والأسمى.

ويقدم الأب سكاتولين الرؤية المسيحية للحوار والتي تقوم على أن الكائن البشري مدعو أن يشارك في الحياة الإلهية، ثم يعرج على رؤية الأديان الأخرى والفلسفات الحياتية للخلاص البشري (الإسلام- الطاوية- البوذية- الهندوسية)، ويقر بأن الله منح خلقه الكثير من هباته أو صفاته الإلهية، ومنحهم أيضا محبته ورحمته المتسامية.

وهذا التأسيس النظري والفلسفي والصوفي واللاهوتي ينتهي بالأب سكاتولين إلى القول بأن "الجماعات الدينية شأنها شأن الجماعات البشرية الأخرى لا يمكن أن تعيش بمعزل عما حولها، منغلقة في عالمها الديني الخاص". وهذا يفتح في نظره بابًا وسيعًا نحو الإيمان بوحدة "المصير الإنساني"، إذ إن الأديان نفسها، لا تمنع من التواصل ليس فقط بين أتباعها لكن أيضًا بين مقولاتها هي ذاتها. فمع التنازع الذي صار ويصير بسبب الأديان وغيرها، فإن الواقع البشري الملموس يثبت أن تاريخنا هو "تاريخ التلاقي الواقعي بين مختلف الشعوب والحضارات"، ومن هنا فالحوار قائم، عنوة أو طواعية، ويجب على الأديان التي "تلمس قلب الإنسان في مستواه الأعمق" أن تبتعد بالحوار عن مساحات العنف والإكراه إلى رحابة السلام والمحبة.

ثم تسمو قضية الحوار عند الأب سكاتولين ليرى أن التاريخ الإنساني، أو مغامرة البشر المستمرة، هي عبارة عن حوار بين الله والبشر، ليرى أن المنجزات التي يقدمها الناس في الحياة الدنيا لا يجب أن تقتصر على الأشياء

المادية الظاهرة والملموسة، بل يجب أن تتجاوز هذا إلى المطلقات حتى يمكن فهم التاريخ في المقام الأول على أنه تاريخ مسيرة الإنسان نحو كماله الذاتي، ومن هنا تصبح مسيرتنا الحياتية برمتها هي "تاريخ كوني للخلاص"، ولا يُنقِص منه أن تاريخنا الديني لم يكن إيجابيًا في الكثير من الأحيان، ولم يكن تلقيًا صافيًا ورائقًا لأبجديات الحوار مع الله.

وللحوار الديني طرقه في نظر الأب سكاتولين، وكذلك أشكاله ومستوياته، المتدرجة من حوار على مستوى الحياة، ثم على مستوى الأعمال، فالفكر الديني، وبعدها الخبرة الدينية. وهذا التدرج هو جزء من برهان ناصع يبين أن الحوار بين الأديان يمس قلب كل دين على حدة.

ولا يكتفي الكاتب بهذا التجريد النظري، بل ينحو إلى تقديم بعض الاقتراحات من أجل حوار جاد بين المسيحية والإسلام، في مجالات ثلاثة، العقل ومجاله البحث العلمي، والفكر الديني اللاهوتي، والخبرة الروحية الصوفية (mysticism)، التي تنقل الإنسان من البرهان والمنطق إلى خبرة وجودية مختلفة يتصل خلالها الإنسان بالسر الإلهي الأقدس، وهو الله.

والمجال الثالث هذا يمهد لانتقال الباحث إلى دراسة ثانية في ثنايا هذا الكتاب سمَّاها بـ"الروحانيات في حوار أو حوار بين الروحانيات"، يعرض فيها التساؤلات التي تطرحها الأديان على الإنسان المعاصر، الذي يعاني من تحديات العولمة، حيث قيم السوق، والانحيازات الثقافية المفرطة، والتردي الأخلاقي والديني، واستيقاظ النعرات والنزعات القبلية الجديدة، من عرقية وثقافية ودينية.

ولمواجهة هذه التحديات يضع الأب سكاتولين أربعة متطلبات أساسية، يجب على كل دين أن يلبيها، وهي: العودة إلى الرسالة الأصلية، ومواجهة الحداثة المعاصرة، والحوار مع الأديان الأخرى، والالتزام الصارم بالعدالة في عالم يميل إلى التظالم والتفاوت. ومن جديد يعود الكاتب إلى رحاب التصوف، ليجد فيها "الحل"، ويدعو إلى حوار مثمر بين كل التقاليد الروحية الصوفية من مختلف الأديان، لا سيما التصوف الإسلامي والمسيحي، من دون قيد ولا شرط، حتى ترسو "القرية العالمية" على شاطئ الأخوة والمحبة والسلام.

في المجمل فإن الكتاب دعوة صريحة ومفتوحة للجميع كي يعودوا إلى جادة الصواب متخففين من عبء التاريخ المثقل بالإحن، ويبحثوا عن التعاون والتعايش والتراحم، التي بإمكانها أن تقي الإنسانية من شرور كثيرة، وتمنعها من السقوط في وديان سحيقة مظلمة.

د. عمار علي حسن

روائي وباحث في علم الاجتماع السياسي

متخصص في شئون الحركات الدينية

مقدمة عامة

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات التي كتبتها في أوقات متباعدة ومناسبات متفرقة. إلا أنني عندما بدأت في مراجعتها، رأيتُ أنها عادت تنتظم في إطار عام مشترك يدور حول محورَيْن أساسيين، وهما: الحوار الديني أو بالأحرى الحوار بين الأديان المسمى بالحوار البين-ديني (interreligious dialogue) من ناحية، والحياة الروحية أو البعد الروحي الصوفي (mystic) المتضمَّن في كل الأديان العالمية من ناحية أخرى.

أما فيما يتعلق بالمحور الأول، أي الحوار الديني أو البين-ديني، فقد قمت مرات كثيرة بتدريسه وعلاجه في العديد من اللقاءات ومختلف المناسبات. فقد أتيح لي أن أشترك مرات عدة في لقاءات حوارية بين ممثلي الأديان المختلفة، مما زادني قناعة بأهمية هذا الموضوع في عصرنا الحاضر، عصر العولمة (globalization).

أما فيما يتعلق بالمحور الثاني، وهو التصوف، أي الحياة الروحية أو البعد الروحي الصوفي (mystic) المتضمَّن في كل دين من الأديان العالمية، فقد كان موضوع رسالتي للدكتوراه، كما صار مادة تدريسي سنواتٍ طوالاً في المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (PISAI) بروما حيث أشغل منصب أستاذ في التصوف الإسلامي، وكذلك في معاهد أخرى عديدة.

وانطلاقًا من هذه الملاحظة بدأت أجمع المقالات التي كتبتها حول هذَيْن الموضوعين ووجدت فيها مادة ثرية ومتكاملة من أفكار وتأملات تتناسق وتتضافر بعضها ببعض بشكل منتظم. لذلك فكرت في جمع كل هذه المادة الفكرية في كتاب واحد لكي يستطيع القارئ أن يطّلع من خلاله على رؤيتي الشاملة حول هذَيْن الموضوعين المهمين، وهما الحوار الديني والحياة الروحية الصوفية (mystic)، أي الحياة الروحية المشتركة بين الأديان العالمية في إطار حوار ديني وتبادل روحي. إذن، ما أقدمه هنا، هو قراءتي للتصوف في أفق الحوار الديني أو عرض الحوار الديني على أساس الخبرة الروحية أو التصوف كأرضية مشتركة بين الأديان.

إنها "تأملات"، كما أقول في عنوان الكتاب. ومعنى هذا أنها نتيجة سنين من الدراسات والتفكر والتدبر والتجارب في مجال الحوار والتصوف والعلاقة بينهما، وليست مجرد دراسات أكاديمية معمولة بين الكتب. إن لهذه "التأملات" مصادر عديدة ومختلفة جدًّا، منها كتابية ومنها حياتية، لا يمكن ذكرها كلها، لذلك سأكتفي بذكر بعضًا من أهمها.

وبالتالي، ينقسم هذا الكتاب إلى جزءَيْن:

الجزء الأول: يتطرق إلى موضوع الحوار الديني مع إبراز بعض من الملامح الأساسية لمضمونه وأبعاده في واقع حياتنا البشرية في عصرنا هذا، وهو عصر العولمة والقرية العالمية. فمن خلال قراءة هذا الجزء يستطيع القارئ الكريم أن يدخل في لبّ قضية الحوار الديني وأهمية الحياة الروحية فيه، إذ إنها تمثل، في رأيي، بعدًا جوهريًا لحوارٍ ديني مثمر.

الجـزء الثـاني: ينقـل القـارئ إلـى عـالم التـصوف أو الحيـاة الدينيـة الروحيـة (mystic)، التـي تمثـل، فـي رأيـي، البعد الأسمى والأعمق فـي كـل دين من الأديان العالمية التي تجد في هذا البعد الروحي أواصر واسعة عميقة بينها. فهذه مادة واسعة لا يمكن إيجازها في بعض السطور.

على كل حال، رأيت أنه من المفيد، قبل الولوج في لب موضوع التصوف، أن أتطرق أولاً إلى قضية مهمة جدًا في قراءة النصوص الصوفية، وهي قضية فهم هذه النصوص حسب مضمونها الحقيقي، لا حسب أفكار أو تصورات غريبة أو أجنبية عنها، ناتجة عن تصرُّف تعسُّفي بها، فيه الكثير من السطحية من طرف بعض النقاد الذين يُسقطون عليها ما يطيب لهم أن يُسقطوا. إنها قضية هرمنيوطيقا النصوص الصوفية التي شغلت ولا تزال تشغل الفلاسفة والمفكرين على مستوى العالم أجمع. وهنا، أقترح تبصُّري الخاصَّ في هذا الموضوع على أساس عملي الواقعي الذي أجريته في دراستي للأشعار الصوفية للشاعر الصوفي العظيم عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م)، محاولاً فهمها حسب معناها الأصيل الذي أراده الشاعر فيها.

ولتوضيح رؤيتي في أبعاد الحياة الروحية أو التصوف (mystic)، أقدم أيضًا نموذجًا ملموسًا لتلك الحياة الروحية مأخوذًا من كلتا الديانتَين، المسيحية والإسلام. أما عن الديانة المسيحية فاخترت المفكر المسيحي البارز أوريجانوس (Origenes) (ت٢٥٣ أو ٢٥٤م) الذي يُعتبر مؤسس الفكر الروحي الصوفي (mystic) في المسيحية. وأما عن الديانة الإسلامية فاخترت الشاعر الصوفي المصري الشهير عمر بن الفارض الذي يُعتبر من أبرز أعلام الخبرة الصوفية في الإسلام. وسيكتشف القارئ أن نقطة التقارب بين

خبرتَيْن مختلفتَين كتلك التي لأوريجانوس وهذه التي لابن الفارض تقع في أنهما اختارا طريقَ الحب الإلهي باعتباره الطريق المفضَّل لبلوغ غايتيهما القصوى، ألا وهي اللقاء مع الله. لذلك أقدم خبرتهما الروحية كنموذج للتشابه بل وللتواصل بين الروحانيات المختلفة مهما تباعدت مكانًا وزمانًا.

ففي النهاية سيبدو جليًّا أن الخبرة الروحية الحقيقية تمثِّل أرضية واسعة للتقارب بل التفاهم والتعاون بين أصحاب الأديان المختلفة. وهذا عملٌ أعتبره في غاية الأهمية في عصرنا هذا لبناء إنسانية جديدة (a new humanism) ومتجددة، قادرة على التصدِّي لأخطار عصرنا الجسيمة الناتجة من عملية عولمية تسويقية (market globalization) صرفة تهيمن على آفاقنا الحضارية من ناحية، ومن عودة روح القبليات (tribalisms) المتعصبة المتطرفة من ناحية أخرى، كما سأوضح أكثر من مرة في حديثنا هذا.

وهناك ملحوظة هامَّة يجب الإشارة إليها، وهي أن الدخول في الحوار الديني لا يعني وضع الرؤية الإيمانية الخاصة بكل طرف منه بين قوسَيْن، وكأن هناك عالمًا حياديًّا بين تلك الأديان المختلفة لا علاقة لها به. فهذا موقف أصبح الآن مرفوضًا أكثر فأكثر عند المشتركين في اللقاءات الحوارية الدينية. عكس ذلك، كما سأبيِّن أكثر من مرة، فعلى كل طرف أن يدخل في الحوار الديني بإيمانه الخاص، وبغير تنكُّر. إلا أنه يجب في نفس الوقت أن ينفتح كل طرف الحوار من داخل إيمانه على التعرف، بل التفاهم والتواصل مع الآخر المختلف. فهذا الاختلاف يمثل بلا شك غِنًى ثمينًا لا تقصيرًا في الحوار الديني.

ونتيجةً لذلك، سيجد القارئ أنني في أبحاثي هذه سأعبِّر عن إيماني المسيحي كما تعلَّمتُه داخل جماعتي المسيحية وأعيشه في حياتي الواقعية بغير تحفُّظ. إلا أنني في نفس الوقت سأحاول باذلاً أقصى جهدي بأمانة وجدية أن أتقارب من الأديان الأخرى، وخاصة من الدين الإسلامي، بكل احترام وموضوعية، بل بكل تقدير ومحبة حتى درجة الإعجاب لما أجد فيه من ثروات روحية عميقة، تستحق أن تكون في متناول جميع الناس، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، إذ إنها تمثل جزءًا لا يتجزأ من التراث الروحي الإنساني.

إنه لموقف جديد في العلاقات البين-دينية عامة، وتلك التي بين الديانتَين، المسيحية والإسلامية بصفة خاصة. فهنا يجب أن يعترف الكل بكل صراحة وشجاعة بأنه غالبًا ما ساد في الماضي على علاقاتنا المتبادلة الكثيرُ، بل أقول الكثيرُ جدًّا، من المواجهات والصدامات العنيفة، بل ومن الحروب المدمِّرة بكل وحشيتها. مما يجعلنا نتساءل بأسف شديد: هل هذا كان مفهوم الدين عند أجدادنا؟ كيف نبرِّر ضميرنا بل قل ضمير التاريخ، من تلك التراكمات الضخمة من العنف والبغض، والقتل والدمار التي جرت على أيدينا باسم الدين؟ فليس هناك طرف بريء في هذا الشأن، وإنكار التاريخ ليس بمفيد، إذْ إنه لا يغيره بلا شك. إن هذه الحقيقة التاريخية المرة تجعلنا نفكر بأسى شديد في قول قاله فيلسوف روماني عاش في القرن الأول قبل الميلاد، وهو طيطس لوكريسيوس كاروس (Titus Lucretius Carus) (ت٥٠ ق.م تقريبًا) معلِّقًا على عمل وحشي ارتكبه الملك اليوناني أجاممنون (Agamemnon) عندما قدَّم ابنته ايفيجينيا (Ifigenia) ذبيحةً للآلهة لضمان سلامة سفر الأسطول اليوناني نحو طروادة (Troas) في حربها الشهيرة. فقد أدان لوكريسيوس مثل ذلك الدين

الذي أباح بمثل هذا العمل البشع[1]. وكان هذا إنذارًا قويًا لخطر جسيم يواجهه كل دين، وهو استعمال الدين لغير غايته من أمثال أغراض سياسية أو مصالح اقتصادية .. الخ.

لذلك، فإني أرى أنه لا بد هناك من ثورةٍ عميقة تبدأ في داخل كل إنسان، خاصة مِن كل مَن يدعي بأنه مؤمن متديِّن، ثورةٍ سمَّيتُها في عنوان كتابي هذا بـ"ثورة روحية متجددة" (an ever new spiritual revolution)، ثورةٍ تحرِّر إنسانيتنا المعاصرة من تلك التبعية التاريخية الثقيلة من الصدامات والحروب، والقتل والدمار، والوحشية والبغضاء، حتى تدخل في عصرٍ جديد، يعيش فيه الناس في عالم أكثر أخوةً وعدالة ومحبة. إلا أن هذا الحلم العزيز المنال لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال ثورة روحية جادة تنفذ إلى صميم قلب كل إنسان فتغيِّره من أساسه، مستأصِلةً منه كلَّ جذور الشر وغارسة فيه كلَّ بذور الخير. هكذا سينفتح كل إنسان على أخيه الإنسان الآخر المختلف ويحتضنه بكل العواطف الإنسانية الحقيقية.

ورجائي أن يجد القراء الكرام من شتى الانتماءات الدينية أيًا كانت في عملي هذا الذي أقدمه لهم كلهم عبر كل فوارقهم غذاءً روحيًا وافرًا ومادةً فكرية واسعة مفيدة للتعمق في حقيقة دينهم الخاص مع الانفتاح الواسع الرحب الراسخ على الأبعاد الروحية المتواجدة في سائر الأديان الأخرى. هكذا سيكون في وسع الجميع أن يشارك في بناء مجتمع إنساني جديد، أو قل "إنسانية

(١) النص الأصلي يقول:
"*Tantum religio potuit suadere malorum* " [...Only religion could lead to such evil], Titus Lucretius Caro, *De rerum natura* (*On the Nature of Things*), I, v. 101, from the website.

جديدة" (new humanism)، ستكون الأساس الصلب لحياة أخوية مشتركة بين البشر.

أما بالنسبة للمراجع، فبما أن هذه المقالات كتبت أصلاً باللغة الإيطالية، سيجد القارئ الكريم أن المراجع تأتي في الهوامش غالبًا باللغات الأوروبية، ولا سيما باللغة الإيطالية. فنذكر هنا فقط المراجع التي اسْتُخْدِمَت فعلاً في النصوص، وليست كل المراجع الهامة والمفيدة في شتى الموضوعات المذكورة في النص. إلا أني رأيت من المفيد أن أقدم للقراء العرب أيضًا بعضًا من المراجع العربية المهمة والمفيدة لفهم هذه المقالات، فيتمكن القارئ العربي أيضًا من أن يشارك في هذه التأملات. لذلك أقدم هنا أيضًا ثبتًا موجزًا لبعض المراجع العربية المهمة التي تعالج نفس القضايا التي تناولتها في بحثي هذا لكي يسهل له أن يتوسع ويتعمق فيها.

وأخيرًا أقدم جزيل شكري لكل من ساعدني في إتمام هذا العمل الشاق المهم، خاصة الدكتور أحمد حسن، والأستاذين أحمد فتحي وعمرو زكريا، متمنيًا لهم كل خير من مصدر كل خير، وهو الله.

الجزء الأول

في الحوار الديني

مقدمة

الحوار الديني والأبعاد الروحية
في عصر العولَمة

إن الحقبة الزمنية التي دخلناها منذ زمن قريب أصبحت تُعرَف بـ"عصر العولَمة"، وهي تتميز بملامح خاصة من أهمها العملية التسويقية العالَمية الواسعة المتزايدة التي تهدف آخر أمرها إلى توحيد البشرية جمعاء في كتلة ثقافية موحدة، تُسمَّى بـ"الثقافة التسويقية" (marketing culture). ويبدو أن هذه الثقافة التسويقية تسعى إلى إلغاء كافة الخصوصيات الثقافية والاجتماعية الأخرى التي ظلت قرونًا طويلة عَصَب الحياة لشعوب العالم عبر تاريخهم الطويل، المليء بكنوز من الحكمة والمعرفة.

ومع الاعتراف ببعض الجوانب الإيجابية فيها، إلا أن لهذه العملية العولَمية جوانب أخرى جد خطيرة، قد تُهدد بقاء الحياة البشرية ذاتها على وجه الكوكب الأرضي. فهذه الثقافة التسويقية تؤدي بالضرورة إلى تكتل ثقافي (cultural massification) عالمي خطير، تذوب فيه كل الخصوصيات الثقافية التي كانت تمثل على الدوام غنًى روحيًا عظيمًا للبشرية جمعاء. زد على ذلك أن هذه العملية التسويقية تسعى إلى تشظِّي بل تذري الكائن البشري الـ"ما بعد الحداثي" (post-modern)، مع انهيار شبه كامل لقيمه الأخلاقية والروحية الأساسية. وفوق ذلك يبدو أن هذه العملية التسويقية تشكل بالضبط المُقدِّمة المطلوبة والضرورية من أجل عملية أخرى خطيرة، هي عملية "رَوْبَتَة" (robotization) متصاعدة شاملة كاملة للكائن البشري، مما يؤدي بالضرورة إلى فقده شبه الكامل لهويته الإنسانية. وبهذه الطريقة يصير الإنسان بصورة

متزايدة مجرد آلة روبوتية للإنتاج والاستهلاك في إطار نظام روبوتي عالمي مُتقن على أقصى درجة من الإتقان والقدرة.

هذه بعض الإشكاليات الخطيرة التي تواجه الإنسان المعاصر، وهي تمثل مجموعة من التحديات المرعبة التي تخيِّم منذ وقت قريب على أفق قريتنا العالمية. وفي إطار هذه الإشكاليات، فكل دين في عالمنا هذا، وخاصة كل التيارات الروحية أو الصوفية فيه، مدعوٌّ بل مطالبٌ بأن يتصدى لها بكل إمكانياته، إذا أردنا إبقاء الجنس البشري بهويته الخاصة وأصالته الفريدة على قيد الوجود. فقد أصبحنا منذ وقت طويل على قناعة تامة بأنه فقط بإحياء تلك القيم الروحية المتضمَّنة في التراث الروحي الإنساني الأصيل، والمتأصلة في حياة البشرية منذ فجر تاريخها، نكرر فقط بإحياء تلك القيم الروحية سيكون بإمكان الإنسان المعاصر أن يُنقذ إنسانيته من سقوطها في هوة العدمية أو اللامعنى. لهذا الغرض يجب أن يُسترجَع بكل الوسائل البعد الروحي الصوفي (mystic) المترسخ في حقيقة الإنسانية الأصيلة، فهو حقًّا منبعها الأول ومعناها العميق.

ولهذا الغرض أقدم في الجزء الأول من بحثي هذا بعض التأملات حول هذه القضية على شكل مقالتين:

المقالة الأولى: تعالج قضية جذور الحوار الديني أو البين- ديني في صميم جوهر الإنسان على ما هو، أي إنسانًا. فسأبحث عن تلك الجذور على مستوياتها المختلفة من أنطولوجية، وأنثروبولوجية ولاهوتية (theological). وسنرى أن الإنسان في جوهره هو الكائن الحواري بامتياز، إذ إن البعد الحواري متأصل في كيانه وتركيبه. والواقع أن الإنسان إذا فقد هذا البعد

الحواري فَقَدَ معه هويته الإنسانية. وبعد ذلك سنشير إلى بعض الطرق المألوفة لإجراء حوار مثمر مفيد بيننا نحن البشر.

المقالـــة الثانيـــة: فهي تعالج قضية العولمة وتحدياتها الجسيمة في عصرنا الحالي. فتشير هذه المقالة إلى ضرورة الحوار الديني لكي يَسترد كل دين قيمه الروحية في مواجهة هذه الثقافة التسويقية الخطيرة. وكذلك تُبرز هذه المقالة المحاور الأساسية المشتركة بين الأديان العالمية التي يجب على أساسها أن يُجرى حوار ديني حقيقي جاد. وهذه المحاور هي: البحث عن الهوية الإنسانية الذاتية، وعن التعايش في البيئة الكونية التي تتموضع فيها الإنسانية، وأخيرًا عن البعد المتسامي (transcendental) نحو المطلق الذي يمثل المنبع الأول والغرض الأخير لهوية الإنسان كإنسان وآخر معنى لوجوده ولكل موجود .

فعلى الأديان العالمية أن تقدم للإنسان المعاصر بديلاً مقنعًا فعَّالاً لتحديات عالم العولمة، عالم التسويقية العالمية والتكنوقراطية المهيمنة على الكل.

فعليها إذن مسئولية كبرى جسيمة في خلق "إنسانية أو أنسنة جديدة" (new humanism) أو قل "أنسنة عالمية" (global humanism) متجددة، أساسها تلك القيم الأصيلة المتضمَّنة في سائر الأديان العالمية منذ فجر تاريخ البشر. فهذه الأنسنة الجديدة تكون هي بالفعل الرد الحقيقي لتحديات الثقافة التسويقية العالمية المسيطرة على عالمنا الحالي.

والرجاء أن يدخل القارئ من خلال قراءة هذه التأملات الموجزة بعمق في إشكاليات إنسانيتنا المعاصرة وأن يشعر في أعماقه أنه أيضًا مدعو بقوة لكي يلتزم بها فيشارك بصورة إيجابية في حوار ديني فعال لخير الناس أجمعين.

المقالة الأولى

في جذور وأبعاد الحوار بين الأديان

في جذور وأبعاد الحوار بين الأديان

مقدمة

إن مصطلح "حوار" (dialogue) أصبح شائعَ التَرديدِ والتَداول في عالمنا المعاصر، عالمِ العولَمة، عالمٍ يغلُب عليه طابع التسويقية الاستهلاكية. فقد ابْتُذِلَتْ هذه الكلمةُ في أحايين كثيرة على نطاق واسع في ثقافتنا العالمية المعاصرة. فأصبح مصطلح "حوار" ضربًا من الموضة (fashion) أو قل من اللافتات أو الكليشيهات (cliché) الضرورية في كل مناسبة حتى الأغرب منها لجذب انتباه الناس كشيء حديث (modern)، أي حسب الذوق العصري. وكذلك كثر استعماله في اللقاءات على كل المستويات الثقافية والدينية، ولكن غالبًا ما يحدث ذلك بسطحية مُدهشة. من ثم، فقد صارت هذه الكلمة مفرَّغة من أصالتها وجديَّتها. وهناك سؤال "سُقراطي"، أي حسب أسلوب الفيلسوف اليوناني الشهير سقراط (ت٣٩٩ ق.م) ضروري ومهم، قد يثير انزعاجًا عند الكثير من هؤلاء الناس السطحيين: هل هذا بالحقيقة معنى الحوار؟

إذن، فهناك حاجة ماسة إلى إرجاع هذا المصطلح إلى معناه الأصلي الحقيقي العميق. فهذا هو المقصد الأول والرئيسي من هذا البحث. والواقع أننا نريد هنا بادئ ذي بدءٍ إرجاع كلمة "حوار" (dialogue) إلى أصلها أو قل جذرها اللغوي لكي نتبين معناها الأساسي. وبعد ذلك، سنبحث عن الأبعاد الأنطولوجية والأنثروبولوجية واللاهوتية لكلمة "حوار". ثمَّ سنعرض بعضَ التبصرات الدينية التي قُدِّمت إجابةً على سؤال أساسي وراسخ في الكائن البشري باعتباره الكائن المتسامي نحو المطلق. وبعد ذلك، سنسعى إلى كشف أبعاد الحوار بين الأديان عبر التاريخ. وسنرى عند تقصي الأمور أن الحوار

لم يكن مجهولاً عند القدماء، إلا أنه في وقتنا الحاضر اتخذ أبعادًا جديدة متقدمة بدون شك. وبعد ذلك، سنبحث عن الأشكال أو الطرق المقترحة في أيامنا هذه لإجراء حوارٍ إيجابيٍّ بين الناس على شتى مستوياتِ حياتهم، وبين المسيحيين والمسلمين بصفة خاصة. وأخيرًا، سنختم بحثنا هذا ببعض الملاحظات المُهمة في هذا المجال.

ورجاؤنا أن تكون رحلتنا التاريخية هذه في الكشف عن المعاني والأبعاد المتعددة للحوار الديني مفيدةً لإعادة هذا المصطلح إلى مفهومه الصحيح والأمثل. هكذا، فنأمل أن يأتي هذا البحث مساعدة وتشجيعًا لمن له حسن النية في ولوج هذا المجال المهم بل الضروري جدًّا للتعايش الأخوي والسلمي بين البشر في قريتنا العالمية(٢).

١- في أسس الحوار الديني

١-١: الأسس الأنطولوجية للحوار:

قبل أن نشرع في البحث عن مفهوم الحوار وأبعاده علينا أولاً أن نرجع، ولو بإيجاز، إلى الأصل اللغوي لكلمة "حوار". إن الكلمة العربية "حوار" ترجمة للكلمة (dialogue) المستعملة في شتى اللغات الغربية. فهذه الكلمة، بدورها، مشتقة من الكلمة اليونانية (δια-λόγος) التي لها دلالات عديدة. فالمعنى الأول والحرفي للكلمة اليونانية مشتق من تركيبها من كلمتين، هما (δια) بمعنى "بين" و(λόγος) بمعنى "كلمة". فمعناها "كلمة بين طرفين أو واسطة

(٢) كمدخل عام إلى موضوع الحوار، انظر:
Eric J. Sharpe 'Dialogue of Religions', in *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Macmillan, New York-London, 1987, vol. 4, 344b-348a.

بينهما" (a word in-between). هكذا اتخذت هذه الكلمة معنًى عامًّا للتعبير عن "الكلام" الذي يدور بين طرفين أو أكثر. أما الكلمة العربية "حوار" فهي مشتقة من الأصل (ح و ر) الذي يعني "الرجوع إلى الشيء"، والفعل "جاوَرَه" يعني "ردَّ الكلمة وأجاب له"[٣]. والجدير بالذكر أن الكلمة العربية تُستعمَل أساسًا بنفس المعنى الأصلي المعروف للكلمة اليونانية. وقد تم أيضًا استخدام المصطلح (dialogue) للإشارة إلى نوع أدبي معيَّن، واسع الانتشار في الآداب العالمية. ومن أشهر الأمثلة في هذا المجال تلك "المحاورات" (Dialogues) المنسوبة للفيلسوف اليوناني الشهير أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م). ويُلاحظ أن الكلمة اليونانية (dia-lógos) تتألف من مصطلح أصلي هو "اللوجوس" (lógos)، وهذه الكلمة في غاية الأهمية في الفكر اليوناني أولاً، ثم في الفكر الغربي بصفة عامة. والحق أن اللوجوس (lógos) كلمة متعددة المعاني (polysemic) لأنها صارتِ عبر التاريخ محمَّلة بدلالات عدة. وسنذكر هنا بعضًا منها[٤]:

أ- إن الكلمة اليونانية "لوجوس" (lógos) تعني في أصلها "القياس" (measure, reason)، أي الأساس أو المعيار (criterion) المحسوب بالعقل الذي يُقاس به الأشياء. ومن ثم، فإنه يشير إلى الأساس الباطني لعقلانية الشيء وشفافيته للفكر الإنساني، وقابليته للإدراك الذهني، حسب المعنى الاشتقاقي للكلمة اللاتينية المقابلة (intelligere) المشتقة من

(٣) انظر مادة (ح. و. ر): ابن منظور، *لسان العرب*، تصحيح أمين محمد عبد الوهاب- محمد الصادق، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٩، جـ٣، ص ٣٨٣- ٣٨٨.

(٤) في المفهوم الفلسفي واللاهوتي للوجوس، انظر:

Felix J. Oinas, "Logos", in *The Encyclopedia of Religion*, o.c., vol. 9, 9b-15b.

كلمتين (intus-legere)، أي "الإدراك الباطني أو القراءة الباطنية" للشيء، أي إدراك معناه الباطني. فقد وجد الرعيل الأول من الفلاسفة اليونانيين القدامى أن اللوجوس يشكل البنية التركيبية الأساسية للطبيعة (physis) عامة، ولكل ظواهرها. فهذه الظواهر لا تحدث في ظلام فوضوي لاعقلاني وبلا معنى، المسمَّى عندهم بالـ"خاوس" (cháos). إنما تقع الظواهر الطبيعية حسب نظام وقياس بل وتناغم وانسجام يَعجب لها العقل البشري. فالكون في الفكر اليوناني يُسمَّى "كوزموس" (cósmos)، لأنه يبدو كنظام عقلاني متناغمًا ومنسجمًا، ولا كـ"خاوس" (cháos)، أي فوضى عشوائية لا معنى منطقي لها. إن كلمة الـ"كوزموس" تشير إلى أن العالم كُلٌّ متسقٌ متماسكٌ، مضاءٌ من داخله بضوءِ اللوجوس (lógos) الذي هو أساسه المنطقي الداخلي. فعلى هذا الأساس نستطيع- نحن البشرَ- أن نُدرك ونفهم الأشياء والظواهر الكونية بقدراتنا التفكيرية، وإلا فلا. لذلك أثبت الفلاسفة اليونانيون القدامى أن الوجود (being) واللوجوس (lógos) متصلان اتصالاً وثيقًا: فالوجود عقلانيٌّ (logikòs) أصلاً لأن الوجود واللوجوس متطابقان متَّفقان.

ب- ومن ثم، استُخْدِمَ مصطلح لوجوس (lógos) للإشارة إلى خاصية الإنسان في التفكير والإدراك والفهم لـ"لوجوس الوجود" (the lógos of being)، أي للعقلانية الملازمة للوجود، فأصبحت كلمة اللوجوس (lógos) تعني الفكر البشري عامة. فكونُ الإنسان إنسانًا يعني في حقيقة أمره أنه الكائن القادر على إدراك اللوجوس، أي أنه عاقل (logikòs)، كما قال الفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) في تعريفه المشهور. وهذا

لأن الإنسان قادر على التفكير والفهم، أي القراءة أو الإدراك لباطن الأشياء والوجود بالمعنى الحرفي للكلمة اللاتينية (intelligere)، كما ذكرنا سلفًا. وعلى ذلك، فإن الكائن البشري هو ذلك الكائن المنفتح من داخله على كلية الوجود (being) وعلى كل ما فيه، لذلك يستطيع أن يُدرك الموجودات كلها. من ثم، فالملَكَة (faculty) التي يدرك بها الإنسان الموجودات تسمَّى "الذهن أو العقل" (intellect, noûs). وعلى هذا الأساس، وجد الفلاسفة اليونانيون تناسُبًا عجيبًا بل تناغُمًا جذريًّا بين الفكر الإنساني والوجود. ولذلك سُمِّيَ الفكر الإنساني أيضًا بِـ"لوجوس" (lógos)، لأنه القابلية الداخلية في الإنسان لأن يكون مُنارًا ومستنيرًا بنور الـ"لوجوس"، أي متقبلاً ومتلقيًا للنور الآتي من داخل الوجود، ومن ثم إدراكه وفهمه.

جـ- ثُمَّ استُخْدِم المصطلح "لوجوس" (lógos) لدى الفلاسفة اليونانيين أيضًا للإشارة إلى التعبير اللغوي الذي يلفظ به الكائن البشري عما ينشأ في فكره الباطني أي من الـ"لوجوس" الذي فيه. وهذا التعبير اللفظي الخارجي هو "الكلمة"، التي تُسمَّى باليونانية أيضًا بِـ"لوجوس" (lógos)، حيث إنها التلفُّظ الخارجي لفكر الإنسان الباطني فبه يُعبِّر عنه ويُوصِله إلى الآخرين. فمن ثَمَّ، يجد المرء أن هناك في نظر الفلاسفة اليونانيين صلةً عميقةً بل ترابطًا وثيقًا ومناسبة أساسية بين هذه الحقائق الثلاث: الوجود، والفكر، والكلمة. فكلٌّ من هذه العناصر الثلاثة قد أُشير إليه عبر نفس المصطلح "لوجوس" (lógos). والجدير بالذكر أن المعنى الاشتقاقي الأول لكلمة "lógos" (وهو مشتق من الجذر الهند-أوروبي *leg, log*) يشير

على الوجه المحتمل إلى فعل "الجمع أو الربط" بين أطراف أو أشياء متفرقة. فقد لعب المصطلح "لوجوس" (lógos) دورًا مهمًا وأساسيًا في الفلسفة اليونانية عامةً. ففي الفلسفة الرواقية (stoicism)، على سبيل المثال، يعني مصطلح "لوجوس" (lógos) المبدأ الكوني الذي يمثل القوة المُنظِّمة والمحرِّكة للكون بأكمله. ولذلك سُمِّي أيضًا هذا المبدأ الأول الكلي "نفْس العالم" (anima mundi) لأنه يُحيي ويُمِدُّ الكون أجمع بالحركة والقوة. هكذا، حسب فكر الرواقيين، يوجد في كل شيء جزء من "اللوجوس"، إذ إن كل شيء يشارك جزئيًا في اللوجوس الكوني الكلي.

وإذا وجهنا النظر إلى الرؤية الكتابية (biblical) (أي تلك التي يتضمنها الكتاب المقدس)، فإننا نجد أن مركز الخبرة الدينية الكتابية ليس، كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، نظامًا منطقيًا مجرَّدًا يربُط بين الكائنات في الكون وعناصرها في كل موحَّد هو "الكوزموس" (cosmos). إنما ترتكز الخبرة الدينية الكتابية في المقام الأول على العلاقة الشخصية بين الإنسان وربِّه، هو خالقُه وخالق الكون. إن هذه العلاقة تقوم على أساس الكلمة الإلهية (بالعبرية dâbâr)، إذْ إن الله خلق كل شيء بكلمته وحسب حكمته، أي حسب فكره وقصده اللذيْن لا يقدر أحد على سبرهما. إذن، فالمبدأ المطلق، أي أساس الوجود كله في النظرة الكتابية، ليس قانونًا لاشخصيًا (impersonal)، أي غير ذي طابع شخصي، إنما هو كائن ذو صفات شخصيَّة (personal) بالمعنى الأكثر راديكالية لمصطلح "شخصي". إن الله في الكتاب المقدس يتكلم، يريد، يعرف ويفعل كل شيء بواسطة كلمته، إلى آخر هذه الصفات الشخصيَّة. إذن، فالله في الرؤية الكتابية ليس قانونًا عامًا أو مبدأً لاشخصيًا يجري وفقًا له

الكون بطريقة تلقائيَّة شبه ميكانيكية. وبناءً على ذلك، فإن الإنسان في تلك الرؤية يدخل عبر ظواهر الكون وأحداث التاريخ في علاقة ليست بقوة قدَرية عمياء أو بـ"خاوس" مُظلم أو نظامٍ صارمٍ غير شخصي. فهذه بالضبط فكرة القدَر (fatum)، وهي فكرة شائعة في الكثير من التصورات الدينية القديمة والحديثة، التي تتكشف في الواقع أنها في آخر الأمر مبدأً غير عقلاني للوجود، إذ إن هذا القدَر غير عقلاني بالأساس. إنما الإنسان حسب الرؤية الكتابية مدعوٌّ إلى علاقة مع رب الكون والتاريخ، وهو ربٌّ دائمًا ما يكون مُفعَمًا بالشفقة والرحمة، بل بالمحبة والحكمة التي لا حدَّ لها. فالله يتكلم مع الناس، ويستجيب لدعائهم، وهناك حوار دائم يجري بينهما، فهذه العلاقة البينَ-شخصية (inter-personal) بين الله والإنسان مركزها ومحورها إنما هو الكلمة.

وبعد ذلك، فإن هاتين الرؤيتين، اليونانية والكتابية، لم يُنظَر إليهما على أنهما متعارضتان سواء من جانب المفكرين اليهود أو المسيحيين. فمن جانب المفكرين اليهود، نذكر الفيلسوف اليهودي العظيم فيلون الإسكندري (Philo of Alexandria) (ت٥٠م)؛ ومن جانب المفكرين المسيحيين نذكر آباء الكنيسة عامة، ومنهم بصورة خاصة المفكر الشهير القديس أوغسطين (St. Augustine) (ت٤٣٠م). والواقع أن هؤلاء المفكرين قد تبنَّوا الفكر اليوناني في إطار إيمانهم وجمعوا بين هاتين الرؤيتين في تأملات عميقة واسعة أنتجت ثروات هائلة من الفكر والحكمة للبشرية جمعاء. والحق أن هؤلاء المفكرين تعمَّقوا برؤية شاملة حول الكلمة الإلهية، أي اللوجوس الإلهي (The Divine Lógos)، كما هي موصوفة في الكتب السماوية، التي بذاتها هي الأصل

والأساس للوجوس الكوني والإنساني. إذن، فحصل هناك توافق بين الفكر اليوناني الميتافيزيقي والوحي الكتابي الإلهي.

فعلينا أيضًا أن نذكر أن المفكرين المسلمين في حقبة لاحقة من الزمن تبنَّوا هم أيضًا الفلسفة اليونانية للتعبير عن العقيدة الإسلامية واستطاعوا الجمع بينهما. نذكر هنا بعضًا من كبار الفلاسفة المسلمين من أمثال أبي نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) وابن رشد (ت٥٩٥هـ/ ١١٩٨م). فحسب الرؤية الإسلامية أيضًا يَخلُق الخالقُ الخلقَ بالكلمة الخلاَّقة: ﴿كُنْ﴾ [سورة يس الآية: ٨٢، وغيرها من الآيات]. إذن، فكل شيء يأتي إلى الوجود عن طريق تلك الكلمة الخلاقة حسب الحكمة الإلهية والمشيئة الربَّانية. ومن ثم، فهناك في كلية الوجود، حسب الرؤية الإسلامية، يسود نظام منطقي حكيم وترابط وثيق إرادي بين الكائنات، فالخلق لم يُخلَق سُدَى ولا لهوًا ولا عبثًا حسب التعبير القرآني ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآية: ١١٥]، أي لم يأت الخلق بطريقة فوضوية عشوائية (chaos)، بل بحكمة وتدبير إلهيَّين. وهذا بلا شك نموذج جليٌّ للتواصلِ والحوار بين مختلف الثقافات.

على أية حال، فالمهم بالنسبة لبحثنا هذا إبراز أن البناء المنطقي (logical) للوجود يصبح بالضرورة بناءً حواريًّا–بينيًّا (dia-logical)، فاللوجوس يوحِّد كلية الموجودات في الكون في شبكة من العلاقات البينية فيما بينها أولاً، ثُم في تواصل مع الفكر الإنساني ثانيًا، وفي النهاية مع أساسها الأخير: وهو المطلق، أي الله بذاته. فإن الموجودات ليست شظايا مجزَّأةً منعزلةً، ملقاة بطريقة عشوائية في ظلام العدم أو في دَيجور قدَر حتمي أعمى (fatum)

غير عقلاني (irrational)، بمثابة ذرات هباء مُلقاة مُشتَّتة ومُتذرِّية في الفضاء بلا صلة فيما بينها. ومن المعروف أن هذه الفكرة اللاعقلانية لا تزال تجد قبولاً عند شتى فلسفات الصدفة. عكس ذلك، فإن الكائنات تبدو أنها أجزاء في الوجود الكلي، وهي متَّصِلة فيما بينها بشبكة من العلاقات الملازمة لها، والتي تُشكِّلها وتُثبِّتها في صلات وجودية متبادِلة. وهذه العلاقات تمتد عبر شتى مستويات تلك الكائنات، من الفيزيائية–الكيميائية إلى البَيولوجية–النفسية، وصولاً أخيرًا إلى مستوى الفكر العقلاني، أي إلى اللوجوس الإنساني. ولكن، وراء هذه الشبكة من العلاقات الأفقية، فإن الكائنات تتعالق بالضرورة مع أساسها الأخير (Ultimate Ground) الذي تنبثق منه إلى نور الوجود وإليه في النهاية تعود.

إن الكائنات ليست نجومًا تسطع في عزلة تامة، وفي ليلة ليلاء مظلمة، أساسها مبدأ العدم (non-being) واللامعنى (non-sense) اللاعقلانيُّ، كما يروق للعديد من الفلاسفة العدميين أن يفكروا. إن الكائنات تطفو إلى الوجود مثل أضواء الفجر التي تنبعث من الشمس المشرقة الطالعة وتبَشِّر بحضورها. فالكائنات أيضًا تشير بل وتبَشِّر بحضور أصلها، وهو الأساس الأول لكل الوجود ولكل الموجودات. لذلك، فعلينا أن نُقِرَّ أن فعل الـ"وجود" أو الـ"كينونة" (to-exist, to-be) يعني دائمًا وبالضرورة "الوجود مع..." (to-exist with-) أو "الكون مع..." (to-be-with)، أي "الكون في علاقة مع..." (to-be-related-with) الكائنات الأخرى. فليس هناك من كائن موجود في عزلة تامة، منفصل عن غيره، منغلق على نفسه دون أدنى علاقة مع كائنات أخرى. فهذا الموجود، إن وُجِد، يكاد يكون في النهاية مستحيل الوصول إليه، غير قابل للإدراك والفهم، وفي النهاية غير موجود.

إن هذه نظرة سريعة لتاريخ مصطلح "لوجوس" (logos)، تكشف بوضوح أن مبادئ الحوار لها أصول بعيدة، ترجع إلى البنية الأنطولوجية الأساسية لكل الكائنات في حد ذاتها. فمنها يبدو جليًا أنه لا يمكن أن يوجد موجود في عزلة مطلقة، فهو دائمًا "يوجد مع" و"يتعالق بـ" غيره من الموجودات، وبالتالي، يكون دائمًا في حوار–بيني (dia-logos) معها على مستوى كيانه (being). والحق أن كلَّ موجود يجد نفسه، ويمتلك ذاته، ويعبِّر عن ذاته خارجًا عنها وعارضًا إياها على الموجودات الأخرى في حركة أنطولوجية أساسية لكل موجود.

لقد كانت الفلسفة المدرسية (scholastic philosophy) القديمة تتكلم في هذا الصدد عن ثلاثة "تعاليات" (transcendentals)، أو ثلاثة أبعاد أساسية لازمة للوجود في حد ذاته، وبالتالي تصاحب دائمًا وتلازم بالضرورة كل كائن موجود، بقدر ما هو مشارِك في الوجود. إن الوجود في حد ذاته، وبالتالي كل كائن موجود فيه، دائمًا ما يكون واحدًا وحقًّا وخيِّرًا (unum, verum, bonum): أي إنه يملك ذاته، ويُثبِت ذاته، ويَنفتح ويقدم ذاته لسائر الموجودات. لذلك، فإن أيًا من الكائنات لا يمكنه أن يوجد فقط لنفسه وبنفسه ومع نفسه، ولكنه دائمًا ما يكون "موجودًا مع.."، أو "وفي علاقة مع.." الكائنات الأخرى. لذلك، فهو يتواجد دائمًا في حوار أنطولوجي مع الكائنات الأخرى. وهذا الواقع يصحُّ أيضًا بالنسبة للكائن البشري على وجه الخصوص. على هذا الأساس، نرى أنه يلزم القول بأن الكائن البشري ليس كائنًا عاقلاً (logikòs) فحسب، حسبَ التعريف الأرسطي المعروف، أي أنه قادر على التفكير وفهم الموجودات. فالكائن البشري يكون دائمًا وبالضرورة كائنًا "حواريًا" (dia-logikòs)، أي إنه موجود حتمًا في حوار مستمر مع الكائنات الأخرى المحيطة به، وهو أيضًا في حوار دائم مع ذاته عبر أفعاله من الفكر والحرية والحب. وفي آخر أمره،

فإنه يتواجد في حوار مع الأساس الأخير (Ultimate Ground) والمطلق لوجوده: وهو الله.

وبناءً على ذلك، فإن الكائن البشري يأتي في علاقة حوارية حيَّة مع الآخرين، تضعه في تناغم مع نفسه، ومع الكون حوله، وأخيرًا مع أساسه الأول والأخير. فهذه العلاقة الحوارية علاقة عميقة جدًّا لدرجة أنه من خلالها يعود الإنسان إلى الاتصال بتكوينه الوجودي الأساسي. والواقع أن الإنسان يستطيع أن يجد تناغمًا وسلامًا مع نفسه ومع الكل فقط في هذه العلاقة الوجودية–الحوارية أو الأنطو–حوارية (onto-dialogical) العميقة. وبتحقيق ذاته في هذه الأبعاد الأنطو–حوارية يختبر الكائن البشري تناسبًا أصيلاً وتجاوبًا عميقًا بينه وبين الطبيعة، فهو ينعكس فيها كما أنها تنعكس فيه. فعلى هذا التناسب تصبح الظواهر الطبيعية مرآةً لحالات الإنسان النفسية، كما تجد هذه الحالات النفسية استجابةً في الظواهر الطبيعية. والواقع أن تاريخ الفن، وهو تاريخ الجمال والإبداع المعبَّر عنه عبر الأعمال الفنية الإنسانية بشتى أنواعها، يكشف عن عمق هذا التناغم والتجاوب القائمين بين الكائن البشري والطبيعة، فهما ينبعان من النظام الوجودي المؤصَّل داخل كل كائن فرد، كما في جملة الكون.

إلا أنَّه في عصرنا الحديث أصبح هذا الحوار الأنطولوجي بين الإنسان والطبيعة في خطر جسيم؛ بسبب المُخاطرة التكنولوجية العلمية المتغطرسة المفروضة على الطبيعة من طرف البشر. فهذا المشروع الإنساني لا تقوده رغبةٌ جادَّة في بناء تناغم حواري مع الموجودات، رغبةٌ تسعى في آخر الأمر إلى تناغم أنطولوجي مع الوجود كله. إن المخاطرة التكنولوجية العلمية الحديثة، في حقيقة أمرها، تنقاد وتخضع في الغالب لغطْرسة (hubris)

الإنسان، أي لرغبته العمياء والخطيرة في الاستيلاء والتسلط على الطبيعة بكل الوسائل الممكنة. وقد اندفع الإنسان بغطرسته وتكبره إلى استغلال واستنفاد الطبيعة إلى أقصى حد ممكن. بهذه الطريقة، فإن ذلك التناغم العميق الموجود بين الكائن البشري والطبيعة، ذلك التجاوب العجيب الذي كان المنبع الأول للفنون والحضارات الإنسانية عبر التاريخ، إن ذلك الانسجام الوجودي يبدو في عالمنا الحاضر مُتصدِّعًا، إن لم يكن في حالة تفكُّك تامٍّ. إن الإنسان المعاصر لم يعُدْ كونَه الراعيَ الحارس على سلامة الطبيعة (كما تُشير إلى ذلك العديدُ من الأساطير القديمة). إنما أصبح هذا الإنسانُ الآن المستغِلَّ الجَشِعَ لها (كما تُنذر أيضًا بذلك أساطير أخرى عديدة)، مع خطورة إبادتها وإبادة ذاته معها.

فأمام هذا المشروع المتغطرس، تُطرح بالضرورة تساؤلات جد خطيرة: هلاّ يقود هذا كله في نهاية الأمر إلى "الحط من أنسنة" (de-humanization) الجنس البشري؟ وهلاّ يقود هذا كله إلى خطر القضاء على بقاء الإنسان كإنسان على ما هو عليه؟ فهناك خطر جسيم وهو أن يقود هذا المشروع المتغطرس في نهاية الأمر (كما تشير إليه الكثير من الروايات المعاصرة) إلى تحوُّل الإنسان إلى آلة روبوتية كاملة فعالة إلى أقصى درجة من الإتقان، ولكن، مع ضياع إنسانيته ضياعًا كاملاً، ككائن مسئولٍ عن مصيره. فهذه التساؤلات تصير درامية بشكل متزايد في جيلنا هذا. والرجاء من الإشارة إلى تلك الأخطار المتوقَّعة دفعُ كل واحدٍ منا بإلحاح متزايد إلى تعميق البعد الحواري فينا كُلِّنا، مع تأصيله على أسس أكثر عمقًا ومتانة، أي في جذوره الأنطولوجية. فعلى الإنسان أن يبنيَ عليها مشروعًا حضاريًا جديدًا لإنقاذ إنسانية كل إنسان.

١-٢: الأسس الأنثروبولوجية للحوار:

إن الكائن البشري، كما رأينا آنفًا، كائنٌ حواري في جوهره أكثر من أي كائن آخر. والواقع أنه يعيش في حوارٍ دائم مستمر في صميم نفسه، عبر اللوجوس (lógos) المستقرّ في نفسه. كذلك يعيش في علاقة وتبادل أي في حوار مستمر دائم مع الكائنات الأخرى المحيطة به، أي مع اللوجوس الخاص بكل واحدٍ منها. عبر هذا الحوار يتفتح الإنسان من داخل ذاته نحو كلية الوجود، ساعيًا إلى إدراك الوجود ذاته إدراكًا أكملَ فأكملَ. هكذا، يُدرك الإنسان ذاتَه أي كونَه "إنسانًا"، على أنه كائنٌ قابل للوجود ومشارك فيه عبر أفعاله من الفهم والإدراك وعلاقاته بذاته. إن الكائن البشري، في حقيقة أمره، ليس موجودًا فحسب على مستوى الوجود الموضوعي المتشيئ (ontic-objective)، إذ إنه ليس مجرَّد شيءٍ متمَوْضِعٍ بين أشياء أخرى على مستواها الشيئيّ. إن الإنسان يُثبت أنه موجود على مستوى الوجود الأنطو-لوجي (onto-logical)، أي كونه قادرًا على فهم الوجود وعلى الوعي به، متعاملاً معه على مستوى ما يُسمَّى بالروح. على هذا المستوى فقط يدرَك الوجود بالضبط كوجود (being as being).

وعلاوة على ذلك، يجب الملاحَظة أيضًا أن هذا الحوار الأنطو-لوجي الخاص بالكائن البشري لا يحدث في صميم جوهرٍ مَوْحَدٍ (monad)، منعزل في ذاته، في علاقة فردية أنويَّة (solipsistic) مع الوجود، كما يزعم بعض الفلاسفة. إن الخبرة الواقعية تكشف أن كل كائن بشريٍّ فردٍ يأتي كجزءٍ من تبادل مستمر وتواصل دائم بين الكائنات البشرية الأخرى. إن الكائن البشري يبدو في حقيقة أمره كائنًا اجتماعيًا في جوهره، كما أعلنه أرسطو في فلسفته.

فكائنٌ بشريٌّ منعزل في ذاته، مكتفٍ بنفسه اكتفاءً مُطلقًا، مُنقطعٌ عن الكائنات البشرية الأخرى، لا يعود كونه إنسانيًا، بل قد لا يكون له وجود إطلاقًا. والحق أن اللوجوس–الكلمة (lógos) الخاص بالإنسان يحمل علامات واضحة لهذه العلاقة–البينية (inter-relationship) مع المحيط الاجتماعي الذي فيه يُولَد ويعيش الكائن البشري. فبالضبط عبر ذلك اللوجوس–الكلمة الخاص به ينمو الكائن البشري ويتطور في حوار متواصل وتبادُل مستمر مع الكائنات البشرية الأخرى. ولذلك، يجب أن يقال إن الكائن البشري الفرد في ذاته يأتي كثمرة للحوار البين–إنساني (inter-human). والواقع أن علاقة الإنسان بالوجود العامّ تأتيه دائمًا وبالضرورة بواسطة علاقاته بالكائنات البشرية الأخرى. فقد أثبتت العلوم التاريخية والاجتماعية بوسائل عديدة أن الكائن البشري الفرد لا يمكنه أن يتقدم ويتكامل على شتى مستويات كيانه إلا بتعالقه وتبادله مع وسطه الاجتماعي الذي يحيط به بَدْءًا من أسرته المحدودة وصولاً إلى شتى أشكال الجماعات الأخرى وحتى تلك الأكثر تعقيدًا في حياته العامة. وبدون هذه الوساطة الاجتماعية، ربما يكون تطور الإنسان في الحقيقة أمرًا صعبًا جدًّا، إن لم يكن مستحيلاً بالفعل. لقد أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية أن الكائن البشري إذا عاش في انعزال تام وانقطاع كامل عن الكائنات البشرية الأخرى يرتدُّ تلقائيًا إلى مستويات أدنى في تصرفاته وسلوكياته، حتى ولو لم ينتهِ به الأمر إلى انحصاره الكامل في مستوى حياة حيوانية صِرف.

زد على ذلك أن اللغة الإنسانية ذاتها، أي اللوجوس– الكلمة، تُثبت أنها في جوهرها متصلة اتصالاً وثيقًا بسياقها الاجتماعي، فلا يمكنها أن تنشأ وتتطور إلا في إطار هذا الاتصال الاجتماعي الوثيق الذي لا عزلة فيه، وهو بمثابة

المحيط الحيوي لحياتها. وعبر اللوجوس- الكلمة فإن اللوجوس- الفكر الخاص بالإنسان الفرد أيضًا يتفتح ويتوسع نحو إدراك وفهم الكائنات المحيطة به، وأخيرًا نحو الوجود ككل. ومعروف أن فلاسفة اللغة كثيرًا ما تَناقَشوا حول المسألة: إذا كان التفكير سابقًا على اللغة أم العكس. رغم مواقفهم المختلفة، فإن أيًا منهم لم يشكَّ في أن الوساطة الاجتماعية لها أهمية كبرى في تطور اللغة البشرية، وبالتالي الفكر الإنساني، بل وحتى اكتمال الكائن الإنساني في ذاته. وعلى هذا الأساس، يجب القول بأن الكائن البشري يتمُّ "أنسنة ذاته" (self-humanization)، أي أن يصير أكثر إنسانية، بالضبط عبر علاقاته الاجتماعية وحواره البين- بشري، بدءًا من العلاقة الأساسية والأولية مع أمه وأسرته، وصولاً إلى العلاقات الاجتماعية الأخرى المتنوعة التي تشكِّل حياته الإنسانية عامة.

وهناك عدد من الفلاسفة المُحدَثين، من أمثال الألماني مارتن بوبر (Martin Buber) (ت١٨٧٨- ١٩٦٥) والفرنسي إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) (ت١٩٠٦- ١٩٩٥)، ممن ركزوا اهتمامهم على الدور الذي يلعبه الحوار في حياة البشر، فطوروا ما عُرف بـ"فلسفة الحوار" (philosophy of dialogue)(٥). فقد أثبت هؤلاء الفلاسفة أن خبرة الـ"أنت" (thou) هي خبرة جوهرية أصيلة للإنسان لكي يبلغ الوعي بذاته الخاصة كـ"أنا" (I-ego)، أي كشخص-فاعل (subject) بمعنى الكلمة. كذلك ألْقَى هؤلاء

---

(٥) انظر إلى مؤلفاتهما وخاصة:
Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1984 (5th ed.); Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972; and other similar studies on the philosophy of dialogue.

الفلاسفة ضوءًا جديدًا على الفارق الأساسي القائم بين خبرتَيْن أساسيَّتَيْن للإنسان: الأولى هي خبرة الـ"أنا-أنت" (I-thou)، والأخرى هي خبرة الـ"أنا-ذاك" (I-it, that). إن الخبرة الأولى، أي خبرة الـ"أنا-أنت"، هي الخبرة البينَ-شخصية (inter-personal) التي تتم بين فاعلَيْن شخصيَّين (subjects). أما الخبرة الثانية، أي خبرة الـ"أنا-ذاك"، فهي خبرة موضوعية لاشخصية، تقع بين فاعل شخصي وشيءٍ موضوعٍ لاشخصي (impersonal object). وبالفعل، أثبتوا أنه عبر الخبرةِ الأولى فقط، أي في علاقة "أنا-أنت"، يصل الإنسان إلى إدراك ذاته الخاصة، أي الـ"أنا" الخاص به كشخص. وعلى هذا، فالحوار لا يعني فقط تبادلَ معلومات عند مستوى المعرفة النظرية فحسب، كما كان الحال في الفلسفة اليونانية عامة. لقد أصبح من الواضح الآن وبشكل متزايد في الفلسفة الحديثة أن الحوار دائمًا ما يقع كعلاقة بين-إنسانية (inter-human) أصيلة، وبالتالي يجب أن يُعتبر مقولة (category) جوهرية لسبر أبعاد بِنْيَة الشخص الإنساني وكينونته الإنسانية.

وبنظرة متعمقة في هذا المجال تُثبت أن هذه العلاقة الحوارية بين البشر علاقةٌ مهمة جدًا ليس فقط على مستوى الكائن البشري الفرد، بل أيضًا على مستوى المجتمع البشري أجمع. فكل مجتمع بشري، إذا أراد حقًّا أن يتقدم في بُعد "أنسنة (humanization) متزايدة"، يحتاج أن يعيش في تبادل مستمر مع المجتمعات البشرية الأخرى، وبالتالي يكون في حوار معها. فقد يمكن الملاحظة بأن المجتمعات البشرية التي تعيش في انعزال عن غيرها تصير بكل سهولة منغلقة على ذاتها، منحصرة في هوية قَبلية جامدة متجمدة، تُفقدها بُعد الانفتاح على الآخر المختلف، وبالتالي الانفتاح على الثراء اللامحدود

المتضمَّن في الوجود كله. إذن، فالحوار يظهر أنه ضروري ليس فقط على المستوى البينَ–شخصي (inter-personal)، بل أيضًا على المستوى البينَ–اجتماعي (inter-social). وعلى هذا، فالحوار هدفه الأساسي أن يفتح كلَّ كائنٍ بشري فرد وكلَّ مجتمع إنساني، على كل التعبيرات الإنسانية الأخرى الواقعة خارج محيطه القريب والمألوف. فمن خلال الحوار يكون بإمكان كل شعب أن ينفتح على سائر الثقافات والحضارات التي أبدعها البشر في تاريخهم الطويل عبر المكان والزمان. هكذا سيُحقِّق الكائن البشري "أنسنته" (humanization) على مستوى أشمل وأعمق، فيصير إنسانًا بصورة متزايدة.

ووَفقًا لهذه النظرة، فإن التاريخ البشري يمكن، بل يجب أن يُقرَأ ويُفسَّر في ضوء مقولة "الحوار". فالتاريخ البشري، في حقيقته، يمكن اعتباره امتدادًا للحوار البين–إنساني (inter-human) عبر المكان والزمان، على مستويات أوسع وأعمق، في حركةٍ من التلقيح المتبادَل بين مختلف البيئات البشرية. فهذه الحركة تؤدي إلى "أنسنة" أكثر اكتمالاً وشمولاً للجنس البشري أجمع، ومن ثم لكل كائن بشري فرد فيه. وفي النهاية، ستُسفر هذه الحركة الحوارية الكلية عن حقيقة مهمة تكشف أنها موجَّهة بالأساس نحو هدف نهائيٍّ (telos)، يُدرك حتى ولو بطريقة غامضة على أنه الهدف الأعلى ونقطة الالتقاء الأسمى لكل تاريخ الحوار البشري، نقطةٌ يجد فيها هذا الحوار الكوني كماله الكلي وتحقيقه الأقصى.

والواقع أن تَوَقُّعَ نتيجةٍ أخيرة ونهائية لهذا الحوار البشري يبدو بعدًا جوهريًّا في تكوين ذلك الحوار نفسه. فبدون هدفٍ نهائيٍّ (telos) حقيقي للحوار فإن الحوار يجازف بالسقوط في عدمية المعنى (non-sense)، المتمثل إما في

صدفة فوضوية لاعقلانية أشبه بالخاوس (chaos) كما وصفه بعض الفلاسفة القدامى، أو في تكرار لا نهائي لنفس الأشياء في دائرة العودة السرمدية (eternal return)، ومن ثم يُصبح الحوار بالفعل لاحوارًا. فالحوار في معناه الأعمق لا يمكن أن يُختزل في مجرد تبادل للكلمات تقع مثل شظايا من المعنى منغلقةً في حدِّ ذاتها ومشتتة فيما بينها وملقاةً في فراغ اللامعنى (non-sense) أو في ظلام العدمية (nihilism) اللاعقلانية. فمثل هذا التصور يُسفر بالضرورة عن نفي كامل للحوار من جوهره. على العكس، فإن كل لوجوس–كلمة (lógos) يُولَد كتعبير عن معنًى، وهذا المعنى بدوره يصير ويبقى دائمًا منفتحًا على ومرتبطًا بمعانٍ جديدة أخرى، تصير أكثر شمولاً عبر العلاقات البينية بمختلف الكلمات البشرية الأخرى. وفي النهاية تتصل كل تلك الكلمات في كلية شاملة من المعاني تتضمنها كلها، وهي تهدف إلى التعبير عن معنى شامل كلي، هو "اللوجوس الكلي" (universal lógos)، الذي يوحِّد الكل، مُعطيًا إياه وكل جزء منه معناه الكامل الصحيح. فهذا هو الهدف النهائي للوجود في ذاته، بل هو في الواقع مصدره الأول وسببه الأخير (aitia-causa). إن الاعتقاد المسيحي في انسجام واسع في هذا الصدد مع التبصرات الأكثر عمقًا المتواجدة في العديد من الأديان العالمية، يرى أن هذا الهدف النهائي والأخير، الذي يمثِّل الخُلاصة الشاملة والتحقيق الكامل لمعنى الوجود الكلي، هو اللوجوس الكلي. إلا أن هذا اللوجوس الكلي سينكشف بكليته فقط عند المقابلة الأخيرة والأُخْرَويَّة (eschatological) "وجهًا لوجه" (اكور ١٣: ١٢) مع المصدر الأول والأساس الأخير للوجود الكلي، وهو المطلق ذاته (the Absolute)، الله. فعند ذلك اللقاء فقط، سيدخل الحوار البشري في أبعاده

النهائية الكاملة، حيث يصل إلى تمام إدراكه وكامل تحقيقه في لقائه مع المطلق ذاته، وحينئذ ستتحقق وتتكشف الحقيقة النهائية للوجود كله، عندما "يكون الله كلَّ شيء في كل شيء" (١كور ١٥: ٢٨).

وعلى هذا، يلزم الإثبات أن الحوار البين-بشري (inter-human) على اختلاف مستوياته يجب ألا يُغالَط بتلك الثرثرات الفارغة، التي أصبحت في أيامنا "موضة" واسعة بل قُلْ مرضًا شائعًا في مجتمعاتنا. أن يدخل المرء في حوار جادٍّ يعني في حقيقة الأمر أنه يستجيب للدعوة الأساسية الأنطولوجية المحفورة في نفسه، التي تُشكِّل المكوِّنَ الجوهري للكائن البشري في حد ذاته. فقط مَن يلتزمْ بتلك الدعوة الأساسية باحثًا عنها بحثًا جادًّا يكون له الاستعداد المناسب لحوار ديني حقيقي.

إلا أنه مع التزامنا بهذا الحوار يجب أن نضع دائمًا نُصب أعيننا واقع التاريخ البشري. والحق أن هذا التاريخ يكشف لنا أن العلاقات بين البشر جرت في أوقات كثيرة- بل يجب أن يُضاف كثيرةٍ جدًّا- مصحوبةً بصدامات وحروب ونزاعات لا حصر لها، كان هدفها الأخير إبادة الطرف الآخر المختلف. فإزاء هذه الحقيقة التاريخية المُرَّة، أصبح لزامًا على كل واحد منًّا أن يفكر في التعقيد الرهيب المخبوء والكامن في داخل الكائن البشري. إن الكائن البشري التاريخي الملموس يُثبِت أنه يحمل في داخل ذاته بذورًا عميقةً من العنف والشر متأصلةً فيه منذ بدايته، وبإمكانها أن تنفجر في كل وقت بأشدِّ أنواع الجنون المدمِّر. لذلك، ولكي يصل الحوار البشري إلى غايته المقصودة والمرجوة، وهي دفع الجنس البشري إلى هدفه الأخير أي إلى أنسنته الكاملة، يجب أن يبدأ هذا الحوار بتنقيةٍ جذرية من كل عوامل العنف والشر المتدفقة

من أعماق كل كائن بشري. فبدون هذه المقدِّمة، يكون عمل الحوار شبه مستحيل، وسيُسفر بكل سهولة عن خيبة مريرة، كما تشهد له الخبرة الواقعية عبر التاريخ البشري حتى يومنا هذا. والواقع أنه هناك في قلب كل كائن بشري- وهذه حقيقة يجب أن يُعترف بها- تترسب بذور عميقة من الشر والبغض والعنف كثيرًا ما حوَّلت تَلاقِينا مع الآخرين ومع الطبيعة المحيطة بنا إلى صدامات وحروب ودمار أدَّت إلى كوارث مروِّعة للغاية لا حصر لها. ومما يؤسف له كيثرًا أن تلك الكوارث التي حدثت في الماضي لا تزال تتكرر في أيامنا هذه تحت أعيننا دون انقطاع.

إن العصر الحالي يتسم فعلاً بانفتاح واسع عبر كل الحدود، وتلاقٍ شاملٍ بين البشر أجمعين على مستوى عالمي لدرجة لم يسبق لها مثيل في ماضي تاريخ البشر. فمن هذه الناحية، يبشر هذا العصر بأنه سيأتي مليئًا بوعود وآمال كبرى من أجل مستقبل أفضل للجنس البشري. أما من ناحية أخرى فيظهر في نفس الوقت أن هذا الزمن محاط بالكثير من التهديدات والمخاطر الدرامية التي قد تذهب بكل أمل ورجاء لمستقبل أفضل له. لذلك، فإن وضعنا التاريخي الحالي يأتي مُحَمَّلاً في طيَّاته بدعوة بل بإنذارٍ ملحٌ موجَّهٍ لكل إنسان من أجل عمل جادٍّ لكي يكون هذا الالتقاء العالمي بين البشر جميعًا خطوةً إيجابية نحو أنسنة متزايدة للبشرية كلها، لا خطوةً رجعية نحو ما قد يكون "عدمية أنسنة الإنسان" (de-humanization) بكليته، التي ستُؤدِّي حتمًا آخر الأمر إلى "عدمية الإنسانية ذاتها" (annihilation of humanity) من وجه الوجود. فهذا هو التحدي الأكبر الذي يواجهه كل إنسان في قريتنا العالمية الحالية بلا عذرٍ للغياب. وإجابة حقيقية على تطلُّبات وتحديات عصرنا هذه

يمكن أن تأتي فقط نتيجةَ حوار مسئول جادٍّ وملتزم بين كل الناس والثقافات والأديان العالمية. والرجاء أن تساعد هذه السطور في تحقيق ذلك الغرض.

١-٣: الأسس اللاهوتية للحوار[٦]:

حاولنا حتى الآن أن نبيِّن الجذور الأنطولوجية والأنثروبولوجية للحوار. وقد اتضح أن الحوار الأنطولوجي يتَّجه من أساسه نحو الحوار الأنثروبولوجي، وهذا الأخير بدوره يبدو متجهًا نحو الحوار الديني (religious) اللاهوتي (theological)، أي نحو الحوار مع أساس الوجود ذاته، وهو المطلق، الله. فهذا هو الهدف الأخير (telos) لكل حوار بشري وتمامه الأقصى. فبناءً على ذلك يمكن القول بأن الحوار الديني اللاهوتي هو حقًّا الغاية القصوى والهدف الأخير لعملية الحوار برمتها، عملية يقوم عليها التاريخ البشري في أعمق أبعاده ومعانيه. وبدون محاولة التقصّي في هذا الموضوع الواسع المتعدد الأبعاد، فإننا نكتفي هنا بإبراز بعض الملامح التي تبدو في نظرنا مركزية لمفهوم الحوار الديني اللاهوتي.

(٦) المرجع الأساسي لرؤيتي اللاهوتية التي أطرحها هو فكر اللاهوتي العظيم كارل رانير وخاصة كتابه:

Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1976 (= GdG); English translation, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, translated by William Dych, Crossroad, New York, 1999 (1st ed. 1978) (= FCF); Italian translation, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Roma, 3rd ed. 1978 (= CFF).

عنوان الكتاب يعني: *دراسات أساسية في الإيمان- مدخل إلى مفهوم المسيحية*؛ إلا أنه لم يُترجم إلى اللغة العربية. فقد بذلت مجهودًا شاقًّا في سبيل ترجمته إلى اللغة العربية بمقارنة الترجمات المختلفة لإيضاح لغة كارل رانير المعروفة بغموضها وتعقيدها إلى أقصى حدّ.

أ- الكائن البشري كائنًا متساميًا نحو السر المطلق:

يبدو مما سبق من كلامنا أن أساس الحوار البشري يكمن في جذور الكائن البشري ذاته وتنكشف من خلال التحليل الوجودي له في ذاته، كما بيَّنه بطرق شتَّى العديد من الدراسات الفلسفية القديمة منها والحديثة؛ فلقد أوضحت تلك الدراسات أن الكائن البشري- على ما هو عليه في ذاته وكما ينكشف من ذاته- هو بالأساس "الكائن للتسامي" (the being of transcendence)، أي هو الكائن المنفتح على كلية الوجود، والمتَّجه جذريًا نحو ملاقاة الأساس الأخير والمبدأ الأصلي لوجوده، وهو المطلق. إن الكائن البشري ليس موجودًا فحسب، إنما هو مدرِكٌ وواعٍ (conscious) بوجوده الذاتي. فهو لا يتواجد كموضوعٍ (object) مفعولٍ به بين أشياء أخرى مفعولٍ بها. إنما الكائن البشري دائمًا ما يتواجد كشخص فاعل (subject) ومركزٍ واعٍ بوجوده، وليس مجرد شيءٍ موضوعٍ ومفعولٍ به (object) فحسب. والحق أن الكائن البشري هو ذلك الكائن الذي تصل فيه شفافية الوجود إلى كمالها إذْ يتم فيه "فِعْل عودة الوجود إلى ذاته"، (the act of returning to itself) أو قل "فعل التواجد مع ذاته" أو "حضور ذاته لذاته" (self-presence)، وأخيرًا "فعل امتلاكه الكامل لذاته" (self-possession) من خلال أفعاله من المعرفة (knowledge) والحب (love) والحرية (freedom). فالكائن البشري له خاصية متميزة لا يشاركه فيها كائن من الكائنات. فقد أوضحت الفلسفات الوجودية الحديثة هذه الفكرة وبيَّنَتْها من عدة زوايا. فيقول في هذا الصدد كارل رانير (Karl Rahner) (ت١٩٨٤)، وهو من أبرز أعلام اللاهوت المسيحي في القرن العشرين:

"إذن، فكون الشخص [الإنساني] شخصًا" (person) يعني امتلاك الذات (self-possesion) من طرف الفاعِل (subject) على ما هو عليه في علاقة واعية وحرة بكلية ذاته. إن هذه العلاقة هي الشرط [الضروري] للإمكانية والأفق المسبق للواقع أنَّ الفاعل الإنساني (human subject) في خبراته الفردية الإمبريقية (empirical) وفي علومه الفردية يجد ذاته مُلْزَمًا بأن يتعامل مع نفسه كواحد وككل معًا"(٧).

وبالتالي، فإن الكائن البشري بصفته كائنًا حاضرًا لذاته يخْبَر نفسه كوحدة كلية تتجاوز دائمًا جملة عناصرها الفردية. فالكائن البشري ليس فقط مجموعًا من مكونات فيزيائية وكيميائية ونفسية، كما لا تزال تردده رؤى علمية جدُّ قاصرة المدى، وغالبًا ما تكون جدَّ سطحية. إن الكائن البشري هو الكائن الحاضر والمُدرِك لذاته ككل، ومن ثم، فهو مسئول عن ذاته بالكُلِّيَّة. والحق أن الكائن البشري عبر الرجوع إلى ذاته والحضور لذاته والوعي بذاته يكشف أنه يطفو في أفق شامل كلي يكوِّنه هو ذاته على ما هو عليه ويظل المرجع الأخير لكل فعل من أفعاله الإنسانية. هكذا، فإن الكائن البشري يظهر أنه الكائن المنفتح على الوجود كلِّه، أي على كلية الوجود، الذي منه يطفو الإنسان وإليه يتوجه توجهًا أصليًّا. والواقع أن الكائن البشري في عين خبرته بمحدوديته الملازمة له يخبَر بحضور اللامحدود له، أي بحضور اللانهائي له

(٧) النص الأصلي يقول:

"Being a person, then, means the self-possession of a subject as such in a conscious and free relationship to the totality of himself. This relationship is the condition of possibility and the antecedent horizon for the fact that in his individual empirical experiences and in his individual sciences the human subject has to deal with himself as one and as a whole", GdG p. 35; FCF p. 30; CFF p. 53.

كأفق سابق وأساس شامل لخبرته المحدودة. فهذا الأفق المُسبَق الشامل يظهر على أنه الشرط اللازم لأفعال الإنسان الإنسانية من المعرفة والحرية والحب، أي هو الشرط الضروري لإمكانياتها الأصلية، إذْ في هذا الأفق فقط تجد تلك الأفعال الإنسانية أساسها وإليه تُحيل في فاعليتها. وفوق ذلك، فمن خلال هذه الأفعال المنفتحة والمتسامية نحو كلية الوجود، يخبر الكائن البشري نَفْسَه في بُعده الأكثر عمقًا، أي كونه رُوحًا، أي الكائن المنفتح لكلية الوجود وأساسه اللامحدود. ويشرح كارل رانير هذه الفكرة قائلاً:

"في فعل يضع فيه الإنسان إمكانية أفق (horizon) محدود (finite) محض (purely) لتساؤله، قد تمّ له تخطّي هذه الإمكانية [المحدودة]، فينكشف الكائن البشري على أنه الكائن من أجل أفقٍ لامحدودٍ (infinite). فبالضبط عند خبرته بمحدوديته الأصلية، يتم للإنسان البلوغ إلى ما وراء ذلك، فيخبر نفسه ككائن للتسامي (the being of transcendence)، أي كروح. إن الأفق اللامتناهي للتساؤل البشري يُخْبَرُ كَوْنَه أفقًا يتقهقر أكثر فأكثر كلما تكثر الأجوبة التي ينجح الإنسان في إيجادها لذاته"[٨].

هكذا، يَخبر الكائن البشري نفسه ككائن للتسامي (the being of transcendence)، أي أنه الكائن المنفتح والمتوجه أصلاً للتلاقي مع المطلق

(٨) النص الأصلي يقول:

"In the act of setting the possibility of a purely finite horizon of his questioning, such a possibility is already superseded and the human being reveals himself as the being of an infinite horizon. In the experience of his radical finitude, he already reaches out beyond it, and experiences himself as the being of transcendence, as spirit. The infinite horizon of the human questioning is experienced as a horizon which recedes ever further the more are the answers human being succeeds in providing himself", GdG p.36; FCF p. 32; CFF p. 55.

اللامحدود كأفق غير قابلٍ للإدراك (incomprehensible)، يظل دائمًا "محيطًا بـ" وفي نفس الوقت "متعاليًا على" الكائن البشري وكلية نشاطه. فيواصل كارل رانير تفكره مثبتًا.

"على أية حال، فالإنسان يكون ويبقى دائمًا الكائن للتسامي، أي إنه ذلك الكائن الذي تحضر له دائمًا الحقيقة اللامتناهية الصامتة وغير المتحكَّم فيها، كسرٍّ مُغيَّب. هذا مما يجعل الكائن البشري بكليته منفتحًا على هذا السرِّ المُغيَّب، وبالضبط بهذه الطريقة يصير الإنسان حاضرًا لذاته كشخص (person) وكفاعل (subject)"(٩). وهذا هو المعنى العميق لما نسميه الروح في الإنسان، فالروح ليس شيئًا بين أشياء أخرى على نفس المستوى الوجودي، إنما الروح هو انفتاح الكائن المحدود على كلية الوجود اللامحدود وعلى كلية ذاته، هذا مما يجعل الإنسان شخصًا–فاعلاً (subject- person).

وبناءً على ذلك، فالمطلق يُثبت أنه حاضر دائمًا في روح الإنسان بذاته كالأفق الذي يحيط بالكل ولا يُحاط بشيء، كالمعيار(creterion) الذي يقيس الكل ولا يُقاس بشيء، وكالسؤال الدائم الذي يلحُّ على روح الإنسان مفيقًا إياه للوعي بنفسه في أعماق ضميره، فعلى الإنسان أن يُجيبه إجابة مسئولة. فالمطلق يُثبت أنه حاضر دائمًا كالأفق اللامتناهي وكالشرط الضروري المُسبَق لكل التميُّزات المقولية (categorial) التي بموضوعيتها ومحدوديتها تقع في

(٩) النص الأصلي يقول:

"Yet the human being is and remains the being-of-transcendence, that is, he is that existent to which the uncontrollable and silent infinity of reality continuously presents itself as a mystery. This makes human being completely open to this Mystery and precisely in this way he becomes present to himself as person and subject", GdG p. 39, FCF, p. 35, CFF p. 59.

الخبرة الإنسانية الإمبريقية. فالإنسان لا يستطيع أن يُدرك المحدود إلا في ضوء اللامحدود. وفوق ذلك، فهذا الأفق المتسامي بدوره لا يمكن أن يصير شيئًا موضوعًا ومحدودًا في إطار المقولات الكونية المعروفة. فهذا الأفق يُثبت ذاته على أنه المرجع الذي إليه تُحال كل الأسماء، ولكنه في نفسه يبقى دائمًا فوق كل اسم، فهو الأساس الذي إليه يُسنَد الكل، ولكنه في ذاته لا يُسنَد إلى أي شيءٍ كائنًا ما كان، وهو الواحد الذي يحيط بالكل، ولكنه لا يمكن أن يحاط بأي شيء. وفي آخر الأمر، فإن هذا الأفق الكلي الشامل اللامتناهي يكشف عن ذاته على أنه السر المطلق (the Absolute Mystery) الذي إليه يتوجه التسامي الجذري المحفور في صميم الكائن البشري، أي انفتاحه الأصلي على كلية الوجود، خاصة من خلال أفعاله من المعرفة والحب والحرية. وعلاوة على ذلك، فإن هذا السر المطلق، ينكشف على أنه الأساس والمصدر للوجود العام في كليته، ويُثبت كذلك، كما عُرض آنفًا، أنه الدافع الأول والسبب الأخير بل الأساس الأصلي المتين للحوار البشري. هذه هي الحقيقة النهائية للكائن البشري عندما يُسبَر في أبعاده الوجودية الأكثر عمقًا وسرًّا. إن هذا السر المطلق المتعاليَ دائمًا واللامُدرَك أبدًا، يُسمَّى أيضًا بالسر الأقدس (the Holy Mystery)، الذي يظل الأفقَ الدائم الحضور والمطلوبَ الأبديَّ كالغاية القصوى والهدف النهائي للمسيرة الإنسانية، بل للكون كله.

وإلى جانب ذلك، يجب أن نذكر كذلك، كما سبق أن أثبتنا، أن الكائن البشري في أساس تكوينه كائنٌ اجتماعي، فلا يمكنه أن يحقِّق ذاته إلا داخلَ أبعاده الاجتماعية التاريخية. لذلك، فتسامي الكائنِ البشري لا يمكن اختزاله في إطار حيثية أَنَوِيَّة (solipsism) لمَوْحَدة إنسانية (human monad)، ولكنه يأتي

دائمًا في علاقة حوارية بين-إنسانية (inter-human) مع الكائنات البشرية الأخرى. وقد أثبتت فلسفات الحوار الحديثة بطرق مختلفة أن هذه العلاقة البين- شخصية (inter-personal)، أي القائمة بين الـ"أنا-أنت" (I-thou)، هي علاقة تُحيل بالضرورة في نهاية الأمر إلى أصلها الأول ومصدرها الأخير، أي إلى الـ"أنت اللامتناهي" (infinite Thou) والدائم (permanent)، الذي أمامه فقط يجد الـ"أنا" (I/ Ego) البشري المحدود موقفه الحقّ وأساسه المتين. والواقع أن ذلك الـ"أنت اللامتناهي" فقط يمكن أن يَضْمَن للـ"أنا" البشري الفرد المحدود ثباتًا متواصلاً كشخص فاعل (subject). وهذا لأن هذا الـ"أنت اللامتناهيَ" هو بالفعل الحقيقة اللانهائية التي دائمًا تحضر وتخاطب الفاعل البشري (the human subject)، الذي في مقابلته مع تلك الحقيقة العالية فقط يَخبر ذاته الحقيقية كفاعلٍ متّسقٍ ومتواصل وثابتٍ في الوجود، وإلا فسوف يتلاشى الفاعل البشري بين الأشياء فيتشيَّيء فيها بلا تمايز. فهذا الـ"أنت اللامتناهى"، المقابل الدائم للفاعل البشري المتناهي، يُشار إليه في النصوص الكتابية، وكذلك في الآيات القرآنية، بتسميَة معروفة، هي "وجه الله" (face of God). إن وجه الله هذا هو المطلوب الدائم والمشتاق إليه النهائي، بل هو الهدف الأخير والأقصى للمسيرات البشرية كلها، التي تتلخص في أنها ليست بالأساس إلا "طلب لوجه الله". والواقع أن الـ"أنا" الإنساني في مقابلته مع ذلك الـ"أنت المطلق" (absolute Thou) فقط يجد الأساس المتين والمعنى الأخير لهويته. إذن، فمن هذه الوجهة من النظر أيضًا، أي في أعماق العلاقات البين-شخصية، يخبر الـ"أنا" الإنساني ذاته بأنه كائن منفتح متوجِّه من أصله نحو أساس كلية الوجود، أو بعبارة أخرى، بأنه الكائن المجبول للتسامي نحو السر المطلق الأقدس (the Holy Mystery)، وهو الله.

وفوق ذلك، فإن هذا السر المطلق الأقدس، أي الله، يظهر أنه الأساس الأول والغاية الأخيرة الكاملة، أي أنه الهدف المطلق النهائي (telos)، ليس فقط للكائن البشري كفرد مَوْحَد (individual)، بل كجماعة أيضًا. لذلك، فإن الحوار البشري الذي ينفتح على جميع الكائنات، وخاصةً على الكائنات البشرية الأخرى، دائمًا ما يقع (بوعي أو بدون وعي) داخل ذلك الأفق اللامتناهى واللامحدود للوجود ذاته، أي في علاقة جوهرية أساسية بالسر المطلق الأقدس، وهو الله، إذ إنه الأساس الذي يُسنَد إليه الكل والأفق الذي يُحيط بالكل. هكذا، فالتاريخ البشري ينكشف على أنه في نهاية أمره تاريخ البحث الإنساني عن "وجه الله"، كالهدف الأخير لتحقيقه الكامل بالضبط على كونه إنسانًا. وفي ضوء هذه الحقيقة يمكن، بل يجب في رأيي، أن تُقرأ وتُفهم القِصَص الأسطورية (myths) والرموز الدينية (religious symbols) التي تملأ الثقافات البشرية المختلفة على مستوى أعمق مما تقدّمه العلوم الإمبريقية. فإن تلك الأساطير والرموز الدينية ليست فقط تعبيرات عن مجرد "حاجات بشرية اجتماعية" على مستوى أفقي محض، حسبما لا تزال تُثبته نظرة جدُّ محدودة لها. إنما تُعبِّر تلك التصورات الرمزية عن احتياجٍ أعمق محفور في قلب الإنسان وسره، أي عن حاجته الملحة للبحث الدؤوب عن "وجه الله" حيث هنالك فقط يجد الإنسان ذاته الحقيقية. والواقع أن الإنسان عندما يبحث عن الله يبحث عن ذاته، كما أنه عندما يبحثُ عن كنه ذاته يبحث عن الله؛ فالبحثان مرتبطان لا مفر. ويبدو جليًا أن هناك في طريق هذا البحث المشترك تمتدُّ فضاءاتٍ واسعة للتبادل والحوار بيننا، البشرَ. إذن، فالإنسان ينكشف في جوهره على أنه الكائن المتسامي أصلاً نحو السر المطلق المتعالي دائمًا

واللامُدرَك أبدًا، إلى آخره من هذه الصفات التي تُثبت التنزيه المطلق لله. ففي هذا اللقاء الخطير يجد الإنسان جوهر ذاته الذي هو الأساس لكل حوار بشري جادٍّ.

إلا أن هناك، في هذا الصدد، سؤالاً في غاية الخطورة يطفو في الوعي البشري فيطرح نفسه بنفسه، بلا مفرٍّ: هل من المحتوم أن يظل تسامي الروح الإنساني هذا وانفتاحه الأصلي وتوجهه الأساسي نحو ذلك السر المطلق، وهو الله، فقط مجرَّد حركة تتَّجه نحو غايةٍ لا يمكن الوصول إليها، أو أفقٍ لا يمكن مُقَارَبَتُهُ، أو هدفٍ غير مُماسٍّ ولا متُدارَك للأبد؟ هل مِن المقدور أن يتوجه الكائن البشري نحو ذلك السر المطلق فقط عبر رموز قد تشير إليه وتُبشِّر به من بعيد، ولكنها أبدًا لا تكشف عن كنه حقيقته؟ هل من المكتوب على الكائن البشري أن يظل الباحثَ أبدًا عن السر المطلق، وكأنه جالس عند حافة قعره، محدِّقًا في أعماقه السحيقة ومُلقيًا عليها بصرَه دون أن يُتاح له أبدًا أن يتقارب بنظره من ذلك السر غير المسْبُورِ غوْرُه؟ وعلى كل حال، فمن الواضح أن الإجابة القاطعة على هذه التساؤلات الخطيرة لا يمكن أن تأتي من جانب الكائن البشري ذاته، إنما تأتي تلك الإجابة من طرف المطلق فقط، لا غير. فهذا المطلق بالضبط على أنه كذلك، أي مطلق، لا يمكن أن يُجْبَر على شيء مهما كان. والحق أنه سيظل، ويجب أن يظل دائمًا أبدًا مطلق الحرية فيما يريد. فهو حرٌّ في أن يكشف عن ذاته، بل وحتى أن يمنح ذاته لمن شاء وكيفما شاء ومتى شاء بغير شروط مفروضة عليه. فليس هناك شيءٌ، سَواء من داخله أو من خارجه، بإمكانه أن يُجبِر المطلقَ على شيء مهما كان، أو أن يمنعه عن شيء مهما كان، وإلا فقد يتوقف عن كونه مطلقًا.

لقد كثرت على مر التاريخ البشري الإجابات على تلك التساؤلات عن المطلق من قبل العديد من الأديان العالمية. والجدير بالذكر أن مستهلَّ الوثيقة الكنسية الصادرة عن المجمع الفاتيكاني الثاني (روما، ١٩٦٥)، والتي عنوانها "*في عصرنا*" (*Nostra Aetate*)، تُوصف فيه الأديان المختلفة على أنها إجابات متعددة متنوعة على تساؤلات أساسية تهمُّ بالفعل كل إنسان، بل "تُقلق القلبَ البشري في العمق"، لأنها تساؤلات تلمس المعنى الوجودي العميق لكل كائن بشري. فيقول نص المجمع الفاتيكاني:

"إن البشر كلهم ينتظرون من الأديان المختلفة إجابةً مقنعة للألغاز المخبوءة في الوضع الإنساني (human condition)، وهي ألغاز أقلقت ولا تزال تُقلق القلبَ البشري في عمقه، في ماضيه وحاضره: ما الإنسان؟ ما معنى حياتنا وغايتها؟ ما الخير وما الشر؟ ما مصدر الآلام وما غايتها؟ ما الطريق الذي يقود إلى السعادة؟ ما الموت والحساب والجزاء بعد الموت؟ وأخيرًا، ما السر المطلق المتعالي على كل وصف، والذي يحيط بوجودنا كلنا، فمنه نأتي إلى الوجود وإليه نصير؟"،(*في عصرنا* ، الفقرة ١).

لذلك ينبغي علينا بعد المقدمات المذكورة أعلاه أن نُلقي نظرة، ولو سريعة، على تلك الإجابات التي قدمتها أهم الأديان العالمية لكي نتفهمها حق الفهم ونقارنها فيما بينها، فنقترب بعضَ الخطوات من فهم سر الكائن البشري الذي يبدو، كما رأينا، أنه مرتبط بمصدره المطلق، الله، ارتباطًا وثيقًا. وهذا لأن الإنسان، كما قلنا آنفًا، عندما يبحث عن الله يبحث عن ذاته، كما أنه عندما يبحث عن كنه ذاته يبحث عن الله؛ فالبحثان مرتبطان لا مفر. لذلك ينبغي علينا أن نذكر هنا ولو باختصار شديد بعض المواقف الأساسية لتلك الأديان العالمية التي تَمَسُّ مصير الإنسان الأساسي الأخير.

إن حوارًا حقيقيًّا يستلزم في المقام الأول أن يقدِّم كلُّ طرف فيه رؤيته أو إيمانه بأمانة وإخلاص، وفي نفس الوقت أن تكون لديه معرفة موضوعية كافية بما يؤمن به الطرف الآخر، حسب ما يفهمه هذا بنفسه، مستبعدًا كل ما يشوِّش إيمان الآخر من سوء الفهم أو الجهل بحقيقته. ففي هذا المجال، أي فيما يخصُّ الإيمان، يجب أن يلتزم كل طرف بأقصى درجة من الموضوعية والاحترام تجاه الطرف الآخر. فهذا شرط أساسي لا مفرَّ منه في حوار حقيقي بين مختلف الأديان. لذلك نبدأ بعرض موجز لما نعتبره جوهر الإيمان المسيحي.

ب- الرؤية المسيحية: الكائن البشري كائنًا للمشاركة في الحياة الإلهية:

نرى أنه فقط في ضوء تلك الإشكاليات الوجودية العامة المذكورة أعلاه يمكن أن يُفهم جوهر الإيمان المسيحي الذي يأتي إجابةً عليها. إن الإيمان المسيحي (وهنا يمكن للمرء أن يتكلم عن الدعوة المسيحيّة) يعتقد ويُعلن منذ بدء رسالته أن المطلق ذاته هو الذي خطا خطوة كبرى في حادث حاسم في تاريخ البشر، حادثٍ يفوق كل ما في إمكان الإنسان أن يتصوَّره أو يتوقَّعه. فالإيمان المسيحي يعلن أن الله أراد أن يكشف لنا ويُخبرنا ليس فقط عن بعض الوجوه من كنه ذاته أو عن بعض صفاته. فهذه فكرة عامة نجدها لدى الكثير من الأديان العالمية. إنما الله، في نظر الإيمان المسيحي، أراد بالحقيقة أن يُعطي ذاته للكائن البشري في حادثٍ تاريخي مُطلَقٍ، حقَّق فيه مشاركته الذاتية له. فتباعًا لذلك، فإن الإيمان المسيحي يُعلن أن البحث الإنساني عن المطلق، أي عن الله، وهو حركة الروح الإنسانية المتسامية من أصلها نحوه، كان ذلك

البحث منذ أوله قد سبقه بل سانده ووجَّهه فِعْلُ العطاء المجاني من جانب الله للإنسان، فِعْلٌ أراد الله به أن يشارك الإنسان في حياته الذاتية، مشاركة حرَّة ومطلقة. ولذلك، فإن الكائن البشري في تاريخه الملموس ليس مجرَّدَ كائنٍ منفتحٍ ومتوجِّه نحو المطلق كأفقٍ دائمِ التعالي، وهدفٍ غير مماسٍّ دائمًا أبدًا، لا سبيل أمامه للوصول إليه. إنما التسامي المحفور في أعماق روح الإنسان قد رُفِع ووُجِّه منذ الأزل وإلى الأبد نحو الله الذي أراد إرادة مُسبَقة أن يشارك الإنسان في حياته الذاتية مشاركةً حرَّة ومطلقة. وهذا يعني أن الإنسان من بدئه وأساسه موجَّه نحو الله الذي سبق أن أراد أن يمنح ذاته للكائن البشري في تاريخه الملموس. إذن، فالكائن البشري يجد في صميم ذاته أنه متَّجهٌ نحو الله الذي قد سبقه في ذلك فأوصَلَ ذاته إليه في عطية مطلقة حرة. فقد عبر عن هذا الموقف العجيب الفيلسوف الفرنسي الشهير، بلايز باسكال (Blaise Pascal) (ت١٦٦٢) حيث قال: "ما كنتَ لتبحث عني إن لم تكن قد وجدتَني، ولم تكن قد وجدتَني، إن لم أكن أنا قد وجدتُك سَلَفًا"(١٠). وهذا قولٌ قد يجد مقابلات مُدهشة عجيبة في الكثير من أقوال المتصوفة الروحانيين (mystics) من شتى التقاليد الدينية العالمية. لقد اكتسبت كلمات باسكال هذه معنًى أعمق في الرؤية المسيحية، إذ إنها ترى أن خطواتنا نحو الله قد سبقها فساندها وحملها منذ بدئها حضورُ الله بذاته في صميم القلب البشريِّ من خلال عطيته الحرة المطلقة له: هي شراكته في حياته الذاتية.

---

(١٠) النص الأصلي يقول:
"You would not seek Me if you had not already found Me, and you would not have found Me if I had not first found you", The original French says: "Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé", Blaise Pascal, *Pensées*, "*le mystère de Jésus*", N° 553 dans l'édition Brunschvig, N° 919 dans l'édition Lafuma, from website.

هكذا، فإن الله، مع بقائه دائمًا أبدًا السر المقدَّس الأقدس والأفق المتعالي المطلق التنزُّه والتسامي، أراد مع ذلك أن يكون أيضًا حاضرًا في التاريخ البشري، حيث جاد بذاته، أي بذاته الخاصة به، كعطية مطلقة مجَّانية قدَّمها هو ووهبها للبشرية كلها ولكل فرد فيها. ويعنى هذا أن الله، بدون أن يكُفَّ عن كونه ذاتَه، أي السر الأقدس المتعالي والأفق الأشمل المتفوّق دائمًا أبدًا الذي يُدرك الكل دون أن يُدركه كائنٌ ما كان من الكائنات، والذي يحيط بالكل دون أن يحيط به كائن ما كان منها دائمًا أبدًا، ...إلخ، أقول إن الله أراد حقًّا أن يكون أقرب ما يمكن من الكائن البشري وأن يصير أكثر حميمية فيه، دون أن يصبح جزءًا من التركيب الكياني البشري.

وأكثر من ذلك، فإن الإيمان المسيحي يعتقد ويُعلن أن إرادة الله الخَلاصية هذه هي إرادة كلية شاملة، لأن حبَّه للبشرية كلها حبٌّ كليٌّ شاملٌ، مطلقُ الحرية وغيرُ مشروط. والحق أن الله "... يريد أن يخلُص جميعُ الناس، ويبلغوا معرفة الحقّ" (١ طيم ٢: ٤). فهذه هي إرادته المطلقة التي لا تقبل التبديل، وهي مقدَّمة دائمًا أبدًا للكل إذ إنها مؤسَّسة على حب الله الأصلي المطلق وغير المشروط نحو الكل. فهذه الإرادة الإلهية لا يمكن أن تنحصر في كونها مجرد أمنية غير فعَّالة، إنما هي بلا شك إرادة فعَّالة خلاَّقة على قدر محبة الله وقدرته، إذ إنها إرادة مبدعة الوجود وعاملة فيه ومنفذة كلَّ ما أراده الله وكيفما أراده.

هنا يكمُن السر العميق والحاضر دائمًا في صميم كل كائن بشري وفي أساس كل خبرته الذاتية، وهو أيضًا الجوهر الأساسي للإعلان المسيحي. إن الكائن البشري يَخْبَر في عمق ذاته أنه كائن موجَّه من أساسه نحو المطلق، أي الله، وأنه دائم البحث عنه، إلا أن ذلك المطلق قد كان منذ البداية حاضرًا

في قلب الإنسان، في فعل العطاء الإلهي المطلق له، أي في شراكته الذاتية للكائن البشري. وفوق ذلك، فإن الإيمان المسيحي يرى أن هذه الإرادة الإلهية المطلقة قد تحققت بالفعل في حادث تاريخيٍّ ملموس فاصل، هو حادث مجيء المسيح في قلب التاريخ البشري. ولقد حاول اللاهوتيُّون المسيحيون أن يصفوا ويفهموا ويشرحوا بشتى الطرق هذه المشاركة الذاتية الإلهية العجيبة، أو قل هذا التنازل المُدهِش من جانبِ المطلق نحو الكائن البشري. فقد عبَّر القديس أوغسطين (St.Augustine) (ت٤٣٠م) عن ذلك السرِّ العجيب بمقولته الشهيرة: "إنك [يا ربُّ] أكثرُ حميميةً فيَّ من ذاتي عينِها". (*الاعترافات* ٣. ٦. ١١)(١١). والجدير بالذكر أن هذه الفكرة عن قرب الله من قلب الإنسان، تجد مقابلات عديدة في الكثير من التأملات الدينية الأخرى. فنذكر هنا، على سبيل المثال لا الحصر، الآيةَ القرآنية المعروفة التي تثبت: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [سورة ق، الآية: ١٦].

على أية حال، فإن الإيمان المسيحي، قبل وبعد كل هذه التوضيحات، يظل يُعلِن بإصرار أن الله، دون توقُّفه عن كونه السرَّ المطلقَ المتعالي، لم يكتفِ بعطاء البشر شيئًا من هباته أو صفاته الإلهية (فهذه إمكانيةٌ مُعتَرف بها لدى الكثير من الأديان الأخرى). إنما أراد الله بإرادةٍ مطلقةِ الحرية أن يُعطي ذاته- بالضبط ذاته- للكائن البشري إلى أقصى درجة ممكنة. لذلك، فإن الله، في مفهوم الإيمان المسيحي، لا يُتصوَّر كونَه في تعالٍ مَحْضٍ، وكأنه في عزلة مطلقة لا يمكن تَجاوُزُها، على أنها حدٌّ لا يُتخطَّى. والواقع أن التعالي الإلهي

(١١) النص الأصلي يقول:

"*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*..." [You (o Lord) were more interior (to me) than my innermost self, and higher than my highest self ...] (*Confessions*, 3.6.11).

ليس تعاليًا في عظمة متفوقة وفي عزلة متفردة فحسب، إنما التعالي الإلهي يعني قبل وبعد كل شيءٍ تعاليًا في المحبة، إذ إن المحبة هي جوهره الأصلي الأساسي. حقًّا إن الله ظل متعاليًا تعاليَ محبةٍ لا تعرف حدودًا ولا شروطًا، محبةٍ تفوق كل منطق بشري. والواقع أن هذه المحبة الإلهية هي في الحقيقة فيض أزلي وتدفق أبدي من ذاته إلى ما وراء ذاته من دافع حب متفوِّقٍ لكي يمنح خلائقه ما شاء من محبته المتسامية ورحمته اللامتناهية. فجوهر الإيمان المسيحي هو الإثبات والإعلان بأن الله في ذاته حب مطلق لا يعرف حدودًا ولا شروطًا، حسب ما أتى في الوحي الإلهي أنَّ: "الله محبة" (١ يو ٤: ٨). إذن، ظل الله من الأزل إلى الأبد حرًا في ذاته وقادرًا على أن يمنح ذاته لمن أراد من البشر في حريةٍ مطلقة وقدرةٍ متفوقة، واهبًا إياهم ذاتَه في مشاركة ذاتية مطلقة. وينبغي أن نشير هنا إلى أن مثل هذه التأملات المسيحية في المحبة الإلهية المتعالية المطلقة تجد مقابلات عجيبة عند تأملات متشابهة في غيرها من الأديان، من مثل التأملات الصوفية في الرحمة الذاتية والمحبة الأصلية عند بعض الصوفية من أمثال أبي الحسن الديلمي (المتوفَّى أواخرَ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، ومحيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)، وغيرهما، مما يُثبت أن هناك في قلب كل تجربة دينية حقيقية عميقة يتسع تواصل رحب بين سائر الأديان، إذْ إنها كلها تجري تحت العناية الإلهية الشاملة التي تقود المسيرة البشرية من بدايتها إلى آخرتها.

وهنا تقع المفارقة الكبرى من جانب النعمة الإلهية، مفارقةٌ تُشكِّل القلقَ الأكثر جذريَّةً والسلامَ الأكثر عمقًا في قلب الكائن البشري في آن واحد. وأساس هذه المفارقة أن تلك الهبة الإلهية تُعطَى للإنسان بمطلق الحرية وبمطلق الضرورة في آنٍ واحد. السبب في هذا أن هذه الهبة الإلهية في

حقيقتها هبة مجانية مطلقة بدون شك، فهي ليست ملازمة ومتأصِّلةً في الكائن البشري كعنصر جوهري في تكوينه أو جزءٍ ضروري لتركيبه. ومن ناحية أخرى، فالكائن البشري الواقعي في تاريخه الملموس بدون هذه الهبة الإلهية المجانية المطلقة لا يعود بإمكانه أن يصل أبدًا إلى غايته القصوى وأن يحقِّق كمال ذاته الأقصى. إذن، فهذه الهبة الإلهية تبدو أنها ضرورية وحرة للإنسان في آنٍ واحد. وهذا لأن الله منذ البدء شاءَ بأتمِّ حريته أن يخلق الكائن البشري كطرف (term) يستطيع أن يتلقَّى عطاءه الأكبر، أي مشاركته الذاتية الفوقانية، فيصير الإنسان شريكًا له في حياة "ذاته الإلهية" (Divine Self). وفي هذا الصدد يقول كارل رانير:

"في النظام الوحيد الحالي للموجودات- هو الموجود الحقيقي الوحيد في واقع الأمور- فإن فراغ المخلوق المتسامي (transcendental creature) [أي الإنسان] يوجد فقط لأن الكمال الإلهي المطلق خلق هذا الفراغ لكي يستطيع أن يشاركه في ذاته [أي أن يملأه بذاته]"(١٢).

على ضوء هذه الحقيقة يمكن أن نمضي قُدُمًا فنقول إنَّه حتى الخبرة بالفراغ (emptiness) والعدمية (nihilism) على مستوى الوجود، خبرة عُبِّر عنها مرارًا وبشتى الأساليب عبر تاريخ الفكر البشري، تثبت تسامي الكائن البشري. والواقع أنَّ هذه خبرةٌ مرجعُها الأساسي هو الشعور بغياب المطلق، أي الله، عن الوجود البشري. فعلى ضوء ما قلنا سلفًا، يمكننا تأويل هذه الخبرة

(١٢) النص الأصلي يقول:
"In the unique order of things, which is the only real one, the emptiness of the transcendental creature exists because God's plenitude creates such emptiness so that He could communicate Himself to it". GdG p. 123; FCF p. 123; CFF p. 171.

المأساوية بعدمية معنى الوجود (nihilism) على أنها أيضًا إثبات لخبرة تسامي الروح الإنساني نحو المطلق تساميًا ضروريًا لا بديل عنه. ومن الواضح أنَّ هذا التسامي الروحي إن لم يستطع لأسباب عدة أن يَصل إلى غايته الضرورية القصوى- وهي امتلاء الوجود الإنساني بـ"الهبة الإلهية الكبرى"، أو بـ"هبة المطلق بذاته له"- يرتدُّ على الإنسان بالشعور بنقص وجودي عميق، يتمثل في الخبرة بالفراغ والعدمية. والواقع أن التساميَ الإنساني (human transcendentality) يتوجه بالضرورة من أساسه نحو المطلق اللامحدود، وبالتالي لا يمكنه أن يمتلئَ بشيء آخر سوى المطلق بذاته. لذلك، فالروح الإنساني خارجًا عن هذه الهبة الإلهية المجانية لن يلقى ويَخبَر في ذاته سوى الفراغ وفقدان المعنى لوجوده اللذين لا عوضَ ولا حدَّ لهما. لقد عَبَّر القديس أوغسطين أيضًا عن هذه الخبرة الإنسانية العميقة بتعبيرٍ جد مثيرٍ عندما قال: "لقد صنعتَنا لك، يا رب، فقلبُنا لن يرتاح حتى يرتاح فيك"، (*الاعترافات* ١. ١. ١)(١٣). إذن، فالراحة الحقيقية والسلام الكامل لن يتحققا للإنسان، مهما حاول من تجاربَ شتَّى، إلا عندما يدخل في ملء الحياة الإلهية، أو تدخل فيه هذه الشراكة الإلهية فيتشبع بها.

والواقع، كما تثبته بصورة مستمرة الخبرة البشرية العامة، أن الإنسان إذا بحث عن تحقيق الذات (self-fulfillment) في شيءٍ آخر خارجًا عن غايته الحقيقية، أي هبة الله بذاته له، فلن يجد سوى الفراغ والعدم. إن هذه الخبرة

(١٣) النص الأصلي يقول:
"*...quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*" [...because You made us for You (o Lord) and our heart is restless until it rests in You] (*Confessions* I.1.1).

بالفراغ والعدم تقع من ناحية على النقيض من الخبرة بملء وكمال الوجود، أما من ناحية أخرى فهي تأتي إثباتًا قويًا لها، على نحو أن الخبرة بالخطأ تأتي في نفس الوقت إثباتًا للصواب. فمن الواضح أنه لا يمكن إدراك الخطأ في حد ذاته، بل على ضوء الصواب فقط، فمن دون حضور الصواب، لا يمكننا إدراكُ الخطأ أبدًا، كما أن الخبرة بالظلام لا تأتي إلا إزاء الخبرة بالنور. وعلى النحو نفسه يمكن، بل ويجب القول بأن الخبرة بالفراغ والعدم تأتي كدليل وتأكيد لتسامي الروح الإنساني الذي لا يمكنه أن يجد شيئًا لتحقيق ذاته خارجَ الهبة الإلهية المجانية المطلقة، أي الشراكة الإلهية الذاتية. والسبب في هذا، كما سلف أن أوضحنا، أن التسامي الإنساني (human transcendentality) في التاريخ البشري الملموس كان دائمًا وسيظل أبدًا مؤيَّدًا ومرفوعًا وموجَّهًا، بل موصولاً إلى تحققه الكامل بواسطة الشراكة الإلهية الذاتية التيّ من أجلها خلق الله الكون كله والإنسان فيه. وبناءً على ذلك، فإن الكائن البشري في تاريخه الواقعي، أي في النظام الحالي للأشياء كما هو بالفعل، ومع بقائه دائمًا حرًا أن يتلقَّى أو يرفض تلقِّي تلك الهبة الإلهية، فإن هذا الإنسان سيظل دائمًا في كل زمان ومكان مدعوًا وموجَّهًا من أعماقه الأنطولوجية الصميمة نحو تلك المشاركة الذاتية الإلهية التي بدونها لن يحصل أبدًا على كماله التام. وفي هذا الصدد يجب أن نقول أيضًا بإن الإنسان سيحصُل على كمال تحقيق ذاته ليس في مسيرة حجه الزمني هذه، بل فقط عند وصوله إلى رؤية الله "وجهًا لوجهٍ" في الآخرة كما يثبت الوحي الإلهي "فنحن اليومَ نرى في مرآةٍ رؤية ملتبسة، وأما يومَذاك فتكون رؤيتُنا وجهًا لوجه" (١ كور ١٣: ١٢)، فهناك كمال الذات وملء الوجود.

وعلى هذا الأساس يقدّم كارل رانير تعريفًا أشمل وأعمق عن الكائن البشري حيث يقول:

"إن الكائن البشري هو ذلك الحادث (event) حيث تحصل له من جانب الله مشاركة ذاته الحرة، غير المستحَقَّة، الغفّارة والمطلَقة"(١٤).

ويبدو أن هذا التعريف للكائن البشري هو بالحقيقة الأصحُّ والأشمل. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول إن الإنسان ليس فقط الكائنَ "الناطق-العاقل" (logikòs)، كما قال أرسطو، وليس فقط الكائن "الحِواري" (dia-logikòs) في اتصال دائم وثيق بالمخلوقات الأخرى على مستوى أفقي، كما سبق أن قلنا. إنما الكائن البشري في حقيقته الأنطولوجية الأعمق ظلَّ وسيظلُّ دائمًا أبدًا مرفوعًا (elevated) إلى المقابلة مع المطلق في ذاته، إذ إن الله قد أراده وأوجده منذ البدء لكي يكون طرفًا للشراكة في حياته الإلهية الذاتية.

إلى جانب ذلك، يجب أن نذكر هنا أيضًا أن الكائن البشري- كما لوحظ آنفًا أكثر من مرة- هو بالأساس كائن تاريخي اجتماعي، لأنه يصل إلى تحقيق ذاته فقط عبر الجماعة البشرية وتاريخها، وليس في حالة الانفراد والانعزال عنها. وهذا يعني أن المشاركة الذاتية في الحياة الإلهية للكائن البشري في واقع تاريخه يجب أن تدخل بالضرورة في أبعاد الإنسان التاريخية والاجتماعية. وعلى ضوء هذه الحقيقة، فإن التاريخ البشري (بل ينبغي أن نقول أيضًا "تاريخ الكون كله"، فالكون يجد في تاريخ الإنسان استمرارَه وتكملته) يتخذ أبعادًا جديدة متسامية، تتفوّق وتتجاوز كل تصوُّر بشري. إن

(١٤) النص الأصلي يقول:
"The human being is the event of a free, unmerited and forgiving, and absolute self-communication of God", GdG p. 116; FCF p. 116; CFF p. 161.

التاريخ الكلي، البشري والكوني معًا، قد تم تولّيه الكامل من جانب الله منذ البداية، إذْ إنَّ الله رفعه إلى مشاركته الذاتية. من ثم، فقد أصبح ذلك التاريخ البشري-الكوني تاريخًا مع الله، أي تاريخ شراكة في الحياة الإلهية الذاتية التي منحها الله للخلق أجمعين بمطلق نعمته المجانية.

والمُهم في هذا الصدد أن نشير أيضًا إلى أن الله عندما أراد مشاركته الذاتية في التاريخ البشري قد أراد بذلك أن يدخل هو كذلك كطرف في الحوار الإنساني، أو بالأحرى البين-إنساني (inter-human). والحق أن الله أراد أن يدخل بذاته في علاقة شخصية حرة مع الإنسان، أفرادًا وجماعاتٍ، وليس بصورة قوةٍ فوقانية مطلقة الترفع، تهيمن من فوقُ على الكل بطريقة أُحاديةِ الاتجاه، على شاكلة فكرة القدَر الأعمى (fatum) الواردة في الكثير من الاعتقادات الدينية المختلفة. عكس ذلك، فإن الله أراد أن يدخل في التاريخ البشري كطرفٍ مشارك فيه، كي يقود كلَّ كائنٍ بشري أفرادًا وجماعاتٍ إلى كماله، أي إلى ملء الشراكة في الحياة الإلهية. وهذا لإن الله أراد أن يحقق مشيئته مع مطلق احترامه لحرية الإنسان، لأنه هو بذاته المصدر الأول والأصل المتين والسند الأساسي للحرية الإنسانية التي كَتَبَ على ذاته احترامها المطلق.

ومن هذه الوجهة من النظر يبدو جليًا أن المشاركة الذاتية من جانب الله تمتدُّ وتصاحب ليس فقط التاريخ البشري بل أيضًا تاريخ الكون أجمع، كما سبق أن قلنا. وعلى هذا النحو، فإن التاريخ الشامل- البشري والكوني معًا- يصبح "تاريخ الخلاص" (salvation)، لأنه تاريخ مؤسَّس على هبة المشاركة الذاتية الإلهية، التي فيها فقط تستطيع المخلوقات أن تصل إلى كمال تحقيقها

الذاتي. إذن، فإن تاريخ الأديان من وجهة النظر المسيحية ليس تاريخًا مُحايِدًا (neutral)، وكأنه ناتجٌ فقط عن طبيعة إنسانية خالصة، خارجَ إطار الهبة الإلهية الذاتية. وكذلك، ليس هذا التاريخ البشري من وجهة النظر المسيحية ظاهرةً سلبية محضة أو حتى شبه شيطانية، كما يُتصوَّر في بعض التيارات الغنوصية (gnosticism) في الماضي والحاضر، وفي بعض التيارات الفكرية المُلحدة، وهي تصورات كانت ولا تزال شائعةً في بيئات فكرية عديدة. أما الآن، على ضوء مفهوم أكثر عمقًا وشمولية، فإن تاريخ الأديان يُنظَر إليه من طرف الإيمان المسيحي على أنه كله "تاريخ الخلاص"، أي تاريخ تولاه الله منذ البداية ورفعه إلى مشاركته الذاتية المُعطاة للبشرية جمعاء، في عنايته الإلهية التي تعمل دائمًا لخلاص الجميع.

والحق أن الله وَفْقًا لإرادته المطلقة، أراد أن يهب ذاته هبةً حرة في تاريخ البشرية، ليس في آن واحد، بل بمختلف الطرق وفي شتى الأونة. إن الله، كما يقول الكتاب المقدس، "... كان قد كلَّم آباءنا قديمًا على لسان الأنبياء مرات كثيرة وبمختلف الطرق..." [عبر ١: ١]. هذا هو المخطط الإلهي الذي سمَّاه آباء الكنيسة "التدبير التربوي الإلهي" (divine pedagogy)، الذي يمثل التصميم الإلهي الفعَّال لتاريخ البشر كله من أوله إلى آخره. ومن ثم، حسب رؤية الإيمان المسيحي، فتاريخ البشرية لم يحدث ولن يستمر بطريقة عشوائية، خارجًا عن المشيئة الإلهية الكلية المدبرةِ خلاصَ الجميع: إنما يتدرج تاريخ البشرية في ظلّ ذلك التدبير التربوي الإلهي الذي يقود الكل من أوله إلى آخره. إذن، فهذا التاريخ البشري كله كان ولا يزال حتى نهاية العالم تاريخ النعمة والخلاص اللذيْن قدمهما الله للجميع. فبهذه الطريقة يترقى التاريخ البشري

خطوة فخطوة نحو كماله عبر مسيرة زمنية، الله وحده يعرف أبعادها التي قررها وحددها هو في كنه حكمته الفوقانية ومحبته الإلهية. ومع ذلك، فبما أننا نؤمن بأن الله في ذاته محبة مُطلقة تفوق كل إدراك، كما هو مُعلَن في الوحي الإلهي: "إن الله محبة" (١ يو ٤: ٨)، فإننا نعتقد أيضًا أن تاريخ البشر كله يجد في هذه المحبة الإلهية أساسه الأول وهدفه الأخير، فهو يجري في ظل المحبة الإلهية حتى مجيء ملكوت الله في كماله وتمامه، وعندما "يكون الله كل شيء في كل شيء"، (١ كور ١٥: ٢٨).

وإضافة إلى ذلك، فإن الإيمان المسيحي، كما أشرنا آنفًا، لا يعلن فقط أن تلك المشاركة الذاتية المطلقة من جانب الله (God's absolute self-communication)- وهي الهدف الأخير والغاية القصوى لمُجمل التاريخ البشري، أي للإنسانية كلها أفرادًا وجماعاتٍ- ستصل إلى كماله عند آخر الزمان. إنما الإيمان المسيحي يُعلن كذلك (وهنا ندخل في صميم قلب الدعوة المسيحية) أن تلك المشاركة الذاتية المطلقة من جانب الله قد تحققت بالفعل في واقع التاريخ البشري الملموس، أي في حادث تاريخي فاصل مطلق، وهو شخص يسوع المسيح. فيثبت الوحي الإلهي أن: "... الكلمة صار بشرًا وسكن بيننا... ملؤه النعمة والحق" (يو ١: ١٤). لذلك أصبح هذا الحادث الفاصل، أي شخص المسيح، في النظرة الإيمانية المسيحية، الحادث المركزي، الأساسي والمؤسِّس لتاريخ الخلاص الكلي، على مستوييْ الكون والبشرية معًا. فهو بذلك صار هذا الحادث الأخروي (eschatological)، إذْ فيه تحقق كمال الحياة الإلهية المعطاة للبشرية، حسب ما يثبت الوحي الإلهي: "... ومن ملئه نلنا بأجمعنا نعمةً على نعمةٍ، لأنَّ الشريعة أتت إلينا على يد موسى، وأما النعمة والحق فقد وَصلا إلينا بفضل يسوع المسيح"، (يو ١: ١٦-١٧).

جـ- رؤية الخلاص البشري في بعض الأديان الأخرى:

وبعد هذا العرض الموجز للرؤية المسيحية لخلاص البشر، أي لإجابتها على السؤال الأساسي الراسخ في الكيان البشري وهو تساميه الدائم نحو المطلق، يجدر بنا الآن أن نعرض بإيجاز شديد أيضًا الإجابات التي قدمها بعضٌ من أهم الأديان العالمية غير المسيحية على نفس هذا التساؤل الإنساني الأساسي. ويجب أن يلاحظ أولاً أن كل دين من تلك الأديان العالمية الكبرى يُثبت أن لديه أيضًا الإجابة النهائية على ذلك التساؤل الجوهري المترسخ في الكيان البشري، وهو، كما سبق أن قلنا، البحث الدائم عن معنى وجوده في توجهه المتسامي نحو المطلق.

فلا شك أن هذا الموضوع بالغ الأهمية في المجال الديني، إذ إننا نلمس فيه النواة الجوهرية لهوية كل دين من تلك الأديان، وبه نتعرف على المزية الخاصة بكل منها والتي تتميز بها عن سائر الأديان. وهكذا، ندخل في البُعد الأعمق لكل حوار جادٍّ فيما بين الأديان. ولكن، نظرًا لاتساع هذا الموضوع نجد لزامًا علينا أن نكتفي هنا ببعض الخطوط العريضة لبعض الأديان فحسب، مُحيلين القرّاءَ الكرام إلى الكتب المتخصصة لدراسة كل واحد منها.

جـ- ١: الدين الإسلامي:

يُعَدُّ الإسلام واحدًا من أهم الأديان التي شكلت التاريخ البشري في الماضي، وله أيضًا أهمية كبرى في عالمنا الحاضر. وإذا أردنا أن نُبرز هويته الأساسية فعلينا أن نلتمسها في المقام الأول في شهادته بالتوحيد المطلق الذي يعلنه المسلمون بغير انقطاع حسب الشهادة المعروفة: "لا إله إلا الله". فلا شك أن إثبات الوحدانية المطلقة لله هو في الواقع النقطة المركزية للدين الإسلامي إيمانًا وفكرًا وعملاً.

وإذا أردنا أن نلمس عن قربٍ مضمون هذه الشهادة فعلينا أن نطلبه في المقام الأول عند الذين خبروا هذا التوحيد في بعده الأعمق، فحققوا معناه وتحققوا فيه، وهم الصوفية. وفي هذا الصدد نأخذ على سبيل المثال لا الحصر بعضًا من الأقوال المُهمة من التراث الصوفي نموذجًا لموضوع حديثنا هذا. فها هو الإمام أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، وهو حجة الإسلام ومن أبرز العلماء المسلمين السنيين بلا نقاش، يمايز بين أربع درجات أو رُتبٍ، كما يقول، من التوحيد، حيث يقول:

"فالرُتبة الأولى من التوحيد هي : أن يقول الإنسان بلسانه "لا إله إلا الله"، وقلبه غافل عنه، أو مُنكِر له، كتوحيد المنافقين.

والثانية : أن يُصدِّق بمعنى اللفظ قلبُه، كما صدَّق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام.

والثالثة : أن يُشاهد ذلك بطريق الكَشْف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المقرَّبين وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرةً عن الواحد القهار.

والرابعة : أن لا يرى في الوجود إلا واحدًا، وهي مشاهدة الصِدِّيقين، وتُسمِّيه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحدًا، فلا يرى نفسه أيضًا. وإذا لم يرَ نفسه لكونه مستغرَقًا بالتوحيد، كان فانيًا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق"(١٥).

ويتضح من كلام الغزالي أن التوحيد الحق ليس مجرد تلفُّظ بألفاظٍ حسية، وليس فقط اعتقادًا نظريًا بالذِّهن، وإنما هو كشف ومشاهدة، أو بكلمة أخرى خبرة باطنية حاصلة. عندئذٍ يصير الإنسان في فناء تام عن نفسه، فلا يعود

(١٥) أبو حامد الغزالي، *إحياء علوم الدين*، دار الخير، بيروت، ١٩٩٠، جـ ٥، ص ١١٨.

يرى نفسه وإذ إنه "لكونه مستغرقًا بالتوحيد كان فانيًا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق". وقد طالت مناقشات العلماء والصوفية حول معنى هذا الفناء الصوفي، أي الفناء عن نفسه مع بقائه في الله فحسب. هل معنى ذلك أن هذا الفناء وذاك البقاء يتحقَّقان على مستوى الأفعال فحسب، حيث يفنى الصوفي عن أفعاله فيكون الله الفاعل المطلق في كل شيء؟ أم إنهما يتحقَّقان على مستوى الصفات، حيث يفنى الصوفي عن صفاته الشخصية حتى يتحلى بصفات ربه ويتجلى فيها؟ أو يتحقَّقان على مستوى الذات، حيث يفنى الصوفي بالكلية عن ذاته فلا يبقى هناك إلا ذاتٌ واحدة، هي الذات الإلهية؟

وعلى كل حال، فالمتصوفة من أهل السُّنَّة، من أمثال أبي القاسم الجنيد (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م) وأبي حامد الغزالي وغيرهما، يُثبتون أن المقبول عندهم هو الفناء على مستوى الأفعال والصفات فحسب، مع رفضهم القاطع لفكرة الفناء عن الذات. ويقول الغزالي في هذا الصدد عند كلامه عن معنى الحب:

"وهذا السبب [الخامس] أيضا يقتضي حب الله تعالى لمناسبة باطنة لا ترجع إلى المشابهة في الصور والأشكال، بل إلى معانٍ باطنة يجوز أن يُذكَر بعضها في الكتب، وبعضها لا يجوز أن يُسطر، بل يُترك تحت غطاء الغبرة حتى يعثر عليه السالكون للطريق إذا استكملوا شرط السلوك. فالذي يُذكر هو قرب العبد من ربه عز وجل في الصفات التي أُمر فيها الاقتداء والتخلق بأخلاق الربوبية، حتى قيل "تخلقوا بأخلاق الله"(١٦)، وذلك في اكتساب محامد الصفات التي هي من الصفات الإلهية، من العلم، والبر، والإحسان، واللطف،

(١٦) هذا قول متداول عند الصوفية أحيانًا كحديث وله أهمية كبرى في الفكر الصوفي، إلا أنه لا يوجد في المصنفات الرسمية للأحاديث. وقد شرحه الغزالي في كتابه *إحياء علوم الدين*: الغزالي، *إحياء علوم الدين*، جـ٥، ص ١٩٥.

وإفاضة الخير، والرحمة على الخلق، والنصيحة لهم، وإرشادهم إلى الحق، ومنعهم من الباطل، إلى غير ذلك من مكارم الشريعة. فكل ذلك يُقَرِّبُ إلى الله سبحانه وتعالى، لا بمعنى طلب القرب بالمكان، بل الصفات"(١٧).

ومن الواضح أننا نلمس هنا جوهر الخبرة الصوفية حيث يصل الصوفي إلى الحقيقة العالية، أي المطلق. وقد رسم مشايخ الصوفية الطريق الذي يؤدي للكمال الصوفي فيما كتبوا عن المقامات والأحوال الرُّوحية، التي يمكن تلخيصها في ثلاث مراحل أساسية على السالك أن يمرَّ بها.

المرحلة الأولى هي الحفاظ على الشريعة المُعتَرَف بها عند إجماع علماء الأمة؛ والمرحلة الثانية إتمام شروط الطريق الصوفي حتى "يتخلق العبد بأخلاق الله"، كما يقول الإمام الغزالي في ذلك؛ والمرحلة الثالثة الوصول إلى الحقيقة المطلقة. وهكذا يتم للصوفي لقائه مع المطلق، وهذا آخر مطلوب له في سيره الروحي.

إلا أن هناك توجهات صوفية متعددة قد يطول الكلام عنها تفصيلاً. يكفي هنا الإشارة إلى فكرة "الإنسان الكامل" (Perfect Man)، وهي فكرة منتشرة عند الكثير من المتصوفة المتأخرين من أمثال الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) وغيره من الصوفية. فهذا الإنسان الكامل يُوصف بأنه الإنسان الذي اكتملت فيه إنسانيته، فصار العالَمَ الصغير الجامعَ (microcosmos) الذي تنعكس فيه الصفات الإلهية والصفات الكونية معًا. لذلك صار هذا الإنسان الكامل مركز الكون، فعليه تدور الأفلاك، وهو موضع نظر الحق إلى الكون، وموقفه منه بمثابة إنسان العين من العين، بمعنى أنه مركز عنايته الإلهية. ولا يتسع المجال هنا لإطالة الحديث حول هذه

(١٧) الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ج٥، ص ١٩٥.

الموضوعات المتعددة والمتنوعة، فنكتفي إذن بهذه الإشارات العامة لفتح باب المقارنة بين الخبرات الصوفية وغيرها من الخبرات الروحية(١٨).

جـ- ٢: الطاوية (Taoism):

عرفت بلاد الصين أيضًا منذ أقدم الأزمنة تيارات دينية وفكرية عديدة اهتمت بقضية خلاص الإنسان ومعنى الكون. ومن بين أبرز المفكرين الصينيِّين يجب أن نذكر في المقام الأول الحكيم الصيني الكبير كونفوشيوس (Kung-fu-tzu) (ت٤٧٩ ق.م تقريبًا)، الذي جمع في أعماله التيارات الفكرية الصينية التقليدية. وهناك مفكر آخر، معاصر لكونفوشيوس، ألبس الفكر الصيني التقليدي بأبعاد أكثر ميتافيزيقية، وهو المعلم العظيم الصيني لاو تسو (Lao-tzu) (ت٥١٧ ق.م تقريبًا)، الذي يُعتبر مؤسس التيار الفكري الديني المسمَّى بالـ"طاوية" (Taoism)، وهي من أهم التيارات الفكرية الصينية. فالكلمة "طاو" (Tao) كلمة قديمة في الثقافة الصينية ومعناها الأساسي "الطريق"، بمعنى أيضًا "القانون الكوني الكلي" الذي يُثبِّت الكائناتِ في الوجود ويدبِّرها في نظام كونيٍّ منسجمٍ. إلا أن الكلمة "الطاو" في فكر لاو تسو لا تمثِّل "القانون الكوني الكلي" فحسب، بل له أساس ميتافيزيقي أعمق إذ إنه الحقيقة العالية التي هي المصدر الأول والأساس الأخير لكل شيء، فهو

---

(١٨) لمزيد من المعلومات في موضوع "الإنسان الكامل" انظر: جوزيبي سكاتولين- أحمد حسن أنور، *التجليات الروحية في الإسلام- نصوص صوفية عبر التاريخ*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨: محيي الدين بن العربي، ص ٥٢٤-٥٧٨، وغيره من الصوفية من أمثال فريد الدين العطار، ص ٤٤٧-٤٦١، السهروردي الإشراقي، ص ٤٦٢-٤٨٨، عمر بن الفارض، ص ٥٠٣-٥٢٣، جلال الدين الرومي، ص ٥٧٩-٦٣٨.

يشمل كل شيء ويحمل كل شيء ويحتوي على كل شيء وهو موجود في كل شيء. فمن هذه الحقيقة العالية الشاملة تَصدُر المظاهر الكونية المحسوسة. فـ"الطاو"، مع بقائه بدون حركة وتبدل، يحرِّك كل شيء من خلال قوَّتَين أساسيتين تشملان وتحرِّكان الكون كله، هما: قوة الـ"يانْج" (yang)، الذي يمثل العنصر الذكوري الفاعل في الكون، وقوة الـ"يِينْ" (yin)، الذي يمثل العنصر الأُنثوي المنفعل فيه: فمن تفاعل هاتين القوتين تأتي حركة الكون بكاملها. ولهذه النظرية الثنائية أصداء ثقافية واسعة وراء بلاد الصين حتى في عصرنا الحديث.

فيرى الفكر الطاوي أن الإنسان الفرد عليه أن ينسجم مع الحركة الكونية، متجاوزًا النزعات الفردية المحدودة. إن الطاوية طوَّرت نظريات عميقة حول الكون ومصير الإنسان فيه، والعناصر التي تتفاعل في الكون وفي التركيب الإنساني. وجاء كل ذلك في إطار مجموعة من الفلسفات التي تسمَّى بالحكمة الصينية. وإذا اتَّبع الإنسان هذه القواعد الحِكْمية، يرجع إلى المبدأ الأول الذي هو أساس وجود الكل، هو "الطاو"، ففيه يجد الخلاص. ويتصف الفكر الطاوي بالانفتاح على الكل وبالمحبة الكونية الشاملة للكل، إذ إن الكل في "الطاو" و"الطاو" في الكل. فالإنسان الحكيم هو الذي يحب الكل ويتعامل مع الكل بمحبة ورحمة "الطاو" الذي كونَه مصدر الكل يحب الكل.

جـ- ٣: الهندوسية (Hinduism):

معروف أن الهندوسية ليست دينًا موحَّدًا كما نتصوره في الغالب. فالحق أنها مجموعة من التيارات أو الأفكار الدينية التي يرجع أساسها إلى عدد من أقدم الكتب التي عرفتها البشرية (دُوِّنت في الألفية الثالثة قبل الميلاد)، هي

الـ"ڤيدا" (Veda). فهذه هي المنبع الأساسي والمرجع الأول لكل التيارات الدينية المُسمَّاة بالهندوسية. وليس من السهل تلخيص تلك التأملات الدينية في بعض السطور، لذلك نكتفي هنا أيضًا بذكر بعض النقاط المهمة فيها.

اهتم الفكر الهندوسي في المقام الأول بقضية الوجود وفي إيجاد حلٍّ لمصدره ومعناه الحقيقي. والواقع أن هذا الوجود يبدو للوهلة الأولى لنظرنا العادي متعددًا متناقضًا إلى أقصى درجة. وكذلك رأى المفكرون الهندوس أن مصير الإنسان خاضع خضوعًا تامًّا لقانون يُسمَّى الكرما (karma)، الذي يقول بإن لكل فعل نتيجة يجب الكَفَّارَةُ عنها، وإلا فسيستمر الإنسان في سلسلة من الولادات المتجددة بلا نهاية، هذا ما يسمونه بـ"السَمْسَارا" (samsârâ).

لقد اهتم المفكرون الهندوس بقضية خلاص (moksha) الإنسان من مصير السمسارا. فرأوا أن وراء كل المظاهر الكونية هناك حقيقة واحدة مطلقة، سَمَّوها "برهمان" (Brahmân). هذا هو المبدأ الأول والمصدر الأساسي للكل، وهو أيضًا الحقيقة العظمى التي تفوق كل وصف، فلا نستطيع أن نتكلم عنها إلا بصيغة النفي "ليس... ليس... ليس...". إلا أن هذه الحقيقة تظهر وتتجلى في كل المظاهر والأشكال الكونية. فعلى الإنسان إذن أن يتجاوز هذه المظاهر الخادعة والوهمية للوجود المسمَّاة عندهم بالـ"مايا" (mâyâ، ومعناها الوهم) لكي يصل الإنسان إلى الحقيقة المطلقة الحقة، وهي "برهمان"، (Brahmân)، فيندمج بل ويتلاشى فيها.

وقد اهتمَّ المفكرون الهندوس أيضًا اهتمامًا بالغًا بحقيقة النفس البشرية المسمَّاة عندهم بـ"أتْمان" (atmân). ورغم أنها مبدأ الكيان الإنسان الفردي، إلا أنها تتصف في عمقها بصفات المبدأ الكلي الشامل، أي "برهمان". فمسيرة

خلاص (moksha) الإنسان في رؤية الهندوسية تتحقَّق عندما يتخلى الإنسان عن كل وهم، أي عندما يتجاوز مستوى الـ"مايا" (mâyâ)، ويتغلب على كل جهل (avidya) يحدده ويحبسه في حيثيات الزمان والمكان فيحجبه عن الحقيقة المطلقة. هكذا، سيصل الإنسان في نهاية هذا المشوار الباطني الطويل إلى الحقيقة العظمى مع الاكتشاف العجيب المدهش أن "أتْمان"، وهو المبدأ الفردي، يتحد في عمقه مع "برَهْمان"، وهو المبدأ الكوني المطلق، في حقيقة واحدة. وقد عبَّر المفكرون الهندوس عن هذا الكشف العجيب المُدهش بعبارتهم الشهيرة التي تعبِّر عن خبرتهم الروحية العميقة: "أنتَ هو أو أنتَ ذاك (Tat tavam asi)"، أي "أنتَ"، الأتْمان الفردي، و"برَهْمان"، المبدأ الكلي، حقيقية واحدة. وهكذا يندمج بل يتلاشى الأتْمان الفردي (أي الشخص الفرد) في برَهْمان الكلي، فلا يبقى هناك إلا حقيقة واحدة، أي برَهْمان، ففيها يتحقق ويتمُّ للإنسان مشوار خلاصه.

جـ- ٤: البوذية (Buddhism):

ليست البوذية دينًا بمعناه المعروف المتداوَل، إنما هي أشبه بفلسفة حياة ترجع نشأتها إلى المفكر الهندي الكبير سيدهارتا جوتاما بوذا (Siddharta Gautama Buddha) (ت٤٨٣ ق.م تقريبًا). لقد توصل بوذا، بعد سفر روحي طويل كان يبحث فيه عن معنى الوجود، وبعد خبرة استنارة عميقة (ومعروف أن اسم بوذا يعني بالسنسكريتية "الصاحي"، "المستنير") إلى اكتشاف المعنى الأساسي للوجود. لقد لاحظ بوذا أن الوجود مليء بالألم (dukkha) من بدايته إلى نهايته بلا استثناء. وإثر هذا الاكتشاف، أو بالأحرى إثر هذه الاستنارة، كرَّس بوذا حياته لإنقاذ البشرية من هوة الألم ويوصِّلها إلى راحة الخلاص

(moksha). فقد اهتمَّ بوذا طويلاً بتحليل أسباب الألم وعلاجها، فكان هذا مركز همومه الفكرية.

لاحظ بوذا أن مصدر الألم هو الرغبة الأصيلة في الاستمرار في الوجود الحالي والجهل الراسخ بطبيعة الوجود، وكأن هذا الوجود شيء ثابت للأبد. لذلك يتعلق الإنسان بهذا الوجود بكل قواه متخيلاً أنه السند الدائم لكل حياته. إلا أن هذا الوجود في حقيقة الأمر ليس له ثبات ولا استمرار. إذن، فلا بد للإنسان من أن يتحرر من تلك الرغبة الشديدة أو قل ذلك التعطُّش الملتهب في الاستمرار فيه، إذْ إنه المصدر الدائم للألم في هذه الحياة الدنيا. لذلك رأى بوذا أن الإنسان إذا أراد أن يتحرر من كل الألم فعليه أن يستأْصِل من كيانه هذه الرغبة الأصيلة في الاستمرار في الوجود، وهذا الجهل الكثيف بطبيعته، أو كما يقول بوذا أن يُطفِئَ التَّعطُّش للوجود إطفاءً تامًّا. فبهذه الطريقة، يدخل الإنسان في حالة السكون الكامل التام، المسمى بـ"النيرفانا" (nirvânâ)، الذي هو بمثابة الحقيقة المطلقة في فكره. فيمثل هذا النيرفانا حالة وجودية تختلف اختلافًا كليًّا عما نعرفه في عالمنا الحاضر، فلا يمكن وصفه من جانبنا الآن، ونحن لا نزال نعيش في حدود الزمان والمكان. لذلك رفض بوذا كلَّ وصف أو تحديد لحقيقة "النيرفانا" (nirvânâ)، فكان يردُّ على السؤال عنه بصمت حكيم مبتسم، ما عُرف بـ"صمت بوذا" (كما نراه في العديد من تماثيله)، وكأنه يقول: من وصل عرف، أما قبل ذلك فالصمت أفضل. ومن المعروف أن بوذا لم يهتمَّ كثيرًا بالمناقشات الجدلية حول القضايا النظرية عن المطلق، كما فعل قبله المفكرون الهندوس حول مفهوم "برَهْمان" (Brahmân) و"أتْمان" (atmân). إنما ركَّز بوذا اهتمامه الأساسي في تحرير الإنسان من قيود الوجود والتعطش إليه والألم الناتج عنه.

وعلى ذلك، رسم بوذا طريقًا يُؤدي إلى إخماد تلك الرغبة الملتهبة المدمِّرة في الوجود وإطفاء التعطش إليه إطفاءً تامًا. ويتألف هذا الطريق من ثمانية فروع، إلا أن المجال لا يتسع هنا لوصفها بالتفصيل. فباتِّباع هذا الطريق يدخل المرء في حالة وجودية مختلفة اختلافًا كليًا عن كل ما عرفه من قبل، وهي حالة تمام السكون والسلام والراحة: وهي النيرفانا (nirvânâ)، التي لا يمكن أن يعرفها إلا من دخل فيها وتذوقها. فهناك الكمال وهناك الخلاص للإنسان، وهناك فقط يعرف الإنسان الحقيقة المطلقة، أي النيرفانا (nirvânâ) ذاتها، لأنه أصبح يعيش فيها بتمامها وكمالها. والجدير بالذكر أن تعليم بوذا الأخلاقي يقوم على مكارم الفضائل والأخلاق، التي تعتبر من أنبل ما أنتج الفكر البشري بلا نزاع. فمن ضمن تلك الأخلاق النبيلة نجد فكرة الرحمة الكونية (karuna) نحو كل الموجودات التي لا تزال تعاني تحت ثقل الألم. فكل بوذي مطالَب أن يُضحِّي بذاته من أجل خلاص كل الكائنات وسعادة الكل. فبممارسة فعل هذه الرحمة العظمى سيدخل المرء النيرفانا. إذن، ففي البوذية أيضًا ممارسة الرحمة والمحبة هي الطريق الأضمن لدخول الخلاص.

وخلاصة القول في هذا المجال، بعد هذا العرض الموجَز لتلك النظريات العميقة التي نجدها في مختلف الأديان العالمية، فإننا نرى أن هناك حاجةً ماسة لإجراء حوار متعمِّق ومتفاهم بينها. إن تلك النظريات الدينية تمثِّل أجوبةً مختلفةً على ذلك التساؤل الإنساني الأساسي الذي تكلَّمنا عنه طويلاً آنفًا، وهو البحث عن المعنى العميق والهدف الأخير للوجود البشري، بل وعن المصدر الأول والأساس الأقصى للكل، حيث فيه فقط يجد الكائن البشري خلاصه النهائي الكامل. فمن درس باهتمام تلك الأديان العالمية يتأكد مما قلنا سابقًا،

أي أن الإنسان من أساسه هو الكائن للتسامي (the being of transcendence). فكل تلك الأديان تشهد أن الدين كان ولا يزال بعدًا جوهريًا وأساسيًا للكائن البشري، فبدونه لا نستطيع أن نفهم تاريخه. إن الفكر أو قل الإيمان بالمطلق، مهما اختلفت تسمياته في مختلف التقاليد الدينية، يبدو أنه بعد ضروري وثابت في تركيب الكائن البشري، لا غنى له عنه.

إذن، يجب أن نقول، بغير تردد، إن الكائن البشري ليس كائنًا عاقلاً فحسب، كما قال أرسطو، وليس كائنًا حواريًا متحاورًا على المستوى الأفقي فقط، كما قال أصحاب الكثير من الفلسفات الحديثة، وكذلك ليس هو الكائن الصانع (homo faber) لا غير، كما تريده الفلسفات المادية المختلفة، التي تقيس الإنسان بِمِقْيَاسٍ مَادِّيٍّ بَحْتٍ. إنما الإنسان من أساسه وجوهره هو الكائن للتسامي الموجَّه والمرفوع منذ بدايته إلى اللقاء بالمطلق، مهما اختلفت تصورات هذا المطلق وهذا اللقاء في مختلف الأديان العالمية.

وإلى جانب هذه الحقيقة الجوهرية، يجد المرء في تلك الأديان على اختلاف عقائدها كنوزًا من المعارف والحِكَم ومكارم الأخلاق، خاصة تلك التي تدعو إلى العدالة والرحمة والمحبة المطلقة واللامتناهية نحو الكل. فهذا كله يمثِّل كنزًا روحيًا عظيمًا موفَّرًا لكل الإنسانية ولكل إنسانٍ فيها، فلا يصحُّ لأحد تجاهله بأي عذرٍ كان. فلا شك أننا كلنا يمكننا، بل يجب أن نستفيد من تلك الكنوز الروحية العالمية من أجل فائدة الإنسانية جمعاء، خاصة في ظروفنا الراهنة.

والواقع أن تلك الكنوزَ الحِكْمِية الروحية تمثِّل أرضيةً صلبة يمكن بل يجب أن يبني عليها الإنسان المعاصر المعولَم (globalized) تعايشًا وتعاونًا

وتعاملاً جديدًا في مواجهة مخاطر العولَمة التسويقية المتوحشة الحالية التي تمثِّل تحدِّيًا خطيرًا لبقاء الكائن البشري.

ومع التعاون على المستوى الأخلاقي العملي، يمكن كذلك التفاهم والتقارب على مستوى العقائد. وليس هذا بقصدِ تغيير عقيدة الآخر، فهذا يكون خطأً كبيرًا يفسد العلاقات بين البشر. إنما القصد الأساسي هو التفاهم والتقارب بين الناس على ما هم عليه. فمن درس الأديان العالمية المختلفة يرَى بلا شك أن هناك قضايا متشابهة بينها يمكن أن نتشارك فيها ونتبادلها. وعلى سبيل المثال نذكر قضية الحرية الإنسانية والقدرة الإلهية، أو قضية القضاء والقدر، وقضية الوحدة وكثرة الصفات في ذات الله أو قضية الوحدة والتعددية في ذات الله، أو قضية الخلاص ورؤية الله في الآخرة، وغيرها من القضايا من هذا القبيل. فهذا كله يمثل أرضية خصبة للتبادل والحوار بين أصحاب الأديان المختلفة، بعيدًا عن المجادلات العنيفة المرة العقيمة التي فاضت بها كتبُنا الدينية عبر التاريخ. وفي هذا الصدد نذكر ما قيل قديمًا عن الفيلسوف اليوناني أفلاطون: "لا تعرف أفلاطون إذا عرفت أفلاطون فقط". فنقول نحن هنا: لا تعرف دينك إذا عرفت دينك فقط. إن الإيمان الصحيح ينمو نموًّا أنضج في جو حواري حقيقي مع الآخر المختلف.

ورجاؤنا أن يكون هذا كله إشراقًا لفجر عصر جديد لتاريخ البشر، عصرٍ يسود فيه التقارب والتعاون بين الشعوب وثقافاتها، عصرٍ يسعى في آخر أمره إلى تحقيق سلام حقيقي طالما ظل حلمًا عزيزًا للبشرية منذ فجرها الأول. فعلينا كلنا أن نعمل ونكافح من أجل هذا الهدف كفاحًا جيدًا.

٢- أبعاد الحوار بين الأديان:

وبعدما أوضحنا فيما سبق من الحديث شيئًا ما عن الجذور والأسس العامة للحوار، والحوار بين الأديان بصفة خاصة، يجب الآن أن نُلقي نظرة عامة ولو موجَزةً في الحوار البين-ديني عبر التاريخ البشري لكي تُستكمَل لنا حقيقته وأبعاده.

٢-١: مكانة الحوار في التاريخ البشري:

إن الجماعات الدينية، شأنها في ذلك شأن الجماعات البشرية الأخرى، لا يمكن أن تعيش بمعزلٍ عما حولها، منغلقة في عالمها الديني الخاص. عكس ذلك، فإن الجماعات الدينية هي جزء لا يتجزأ مما يمكن أن يُسمَّى بِـ"الرحلة أو المغامرة الإنسانية (human adventure)" عبر الزمان. والواقع أن الكائن البشري ليس مجرَّد شيءٍ موجود بين الموجودات الأخرى، على طراز الكائنات التي لا تتعدى حدود مسيرتها الطبيعية المُقَرَّرَة لها. إنما الكائن البشري، كما سبق أن رأينا، يحمِل في داخل ذاته "مشروعًا للوجود" و"شوقًا مُلِحًّا لتحقيق الذات"، عبر كل الحدود الموضوعة في طريقه. فالتاريخ أو قُلْ المغامرة الإنسانية، هو بالفعل قصة تحقيق ذات الإنسان على كل المستويات الممكنة من كيانه، وفي كل البيئات المختلفة المتباينة التي تواجد أو سيتواجد فيها. فمجموع العلاقات بين الكائن البشري وبيئته الكونية المحيطة به يمثل بالفعل النسيج الأساسي للتاريخ البشري، فهذا ما نعنيه عندما نتكلم عن الحضارة الإنسانية. والواقع أن الكائن البشري وَجد نفسه منذ بدء أمره ملقًى في الكون لكي يستكشفه ويسيطر عليه، أو بعبارة أدق لكي يحقق عملية "أنسنة" (humanization) ذاته في بيئته. إذن فالتاريخ البشري كله، وهو تاريخ إنجازاته

وثقافاته وحضاراته، يمكن بل ويجب أن يُفْهَمَ وَيُفَسَّرَ على أنه توسُّع الجنس البشري عبر الزمان والمكان، أو قل إنه سلسلة من محاولات الإنسان لتحقيق مشروعه الذاتي الأصلي، وهو "الصيرورة نحو أنسنة ذاته (self-humanization) المتزايدة نحو كماله" من خلال تفاعله مع بيئاته المختلفة. أو بكلمات أخرى، فإن التاريخ البشري يبدو أنه تدرُّج وتطوُّر المغامرة الإنسانية عبر الزمان والمكان من خلال خطوات ومراحل متعددة نحو كمال الإنسان الأخير.

ومن المهمّ هنا إثبات أننا كلنا كبشر ندخل حتمًا كجزءٍ لا يتجزأ من هذه العملية التاريخية، كفاعل ومُنْفَعِلٍ فيه معًا. إذن لم يعُدْ من الممكن لأي إنسان أن يقف موقف المتفرج الخارجي على التاريخ البشري فحسب. وليس من الممكن لأحدٍ أن يضعَ ذاته خارج لعبة هذا التاريخ الجاري مجراه، لأننا جميعًا- شئنا أم أبَيْنا- جزء لا يتجزأ منه لا مفر. إننا كلنا نتواجد داخل نفس المصير البشري الذي يمسُّنا جميعًا. فعلينا إذن أن نشارك فيه مشاركة قد تكون حتمًا إما إيجابية أو سلبية.

وفي ضوء هذه الرؤية يأتي الحوار بين الثقافات والحضارات بكل أهميته وجدِّيته. وهذا لأن كلَّ ثقافةٍ وكل حضارةٍ إنسانية ليست إلا جزءًا من المشروع الإنساني الأوسع والأشمل، وهو تحقيق ذات الإنسان أو الصيرورة نحو أنسنته الكاملة، وهذا المشروع يخصُّ كل فرد بشري. وفي هذا الصدد أُحبُّ أن أضع كمبدإٍ أساسيٍّ للعلاقات البين-إنسانية القولَ المأثور للكاتب الروماني القديم، تيرينتيوس أفير (Terentius Afer) (ت١٨٤ ق.م) الذي عبر فيه عن مفهومه لهوية الإنسانية حيث قال: "أنا إنسانٌ، فلا شيء مما يخصُّ الإنسان أعتبره

غريبًا عنّي، (أو فيهمُني كل ما يخصُّ الإنسان)"[١٩]. فهذه المقولة تعبِّر بطريقة جميلة عميقة عمَّا يمكن تسميته بمبدأ "الإنسانية الكونية (global humanism)"، وهو مبدأ يخالف كل الأنواع من الروح القبلية الضيقة، عندما يثبت أنه "..لا شيءَ مما يخصُّ الإنسان أعتبره غريبًا عنّي". فهذا المبدأ يجب أن يُسجَّل في ضمير كل فرد بشري. والواقع أن الإنسانية ليست حِكْرًا محصورًا منحصرة في مجموعة معيَّنة من البشر، كما يزعُم الكثير من التيارات القبلية الضيِّقة، والكثير من النزعات العنصرية المتعصبة. إنما جوهر الإنسانية هو حقيقة مشتركة بين كلِّ البشر، لذلك يجب أن تُعتبر كل قيمة إنسانية إرثًا للبشرية جمعاء وملكًا لها جمعاءَ، وليست مخصوصةً لفئة مختارة منها. وبالتالي فإن ضياع جماعة من الجماعات البشرية أو قيمة من قيمها يجب أن يُعتبر فقدانًا وخسارةً للبشرية جمعاء.

إلا أن الواقع البشري الملموس يُثبت أن تاريخ البشر، وهو تاريخ التلاقي الواقعي بين مختلف الشعوب والثقافات والحضارات البشرية، لم يحدُث دائمًا بطريقة سلمية. عكس ذلك، فإن صداماتٍ وصراعاتٍ بل خصومات وحروبًا بكل أشكالها وأصنافها وألوانها مما لا حَصْرَ لها، وهي مبرَّرةً بشتى الذرائع، وللأسف الشديد بشعارات دينية عديدة، حدثت في كل زمان ومكان حتى إنها ظلت من الملامح الثابتة لمسيرة البشر عبر التاريخ. ومع هذا لا ننسى أن تلك المسيرة البشرية أتت أيضًا مليئة بإنجازات وأعمال رائعة، إلا أنها ظلت في نفس الوقت مُصاحَبة بكوارث مروِّعة لا حصرَ لها، وكأن الكائن البشري يحمل

(١٩) النص الأصلي يقول:
"*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*"- [I am a human being, and nothing of what is human do I consider alien to me], (*Heautontimoroumenos*, v. 77).

في داخل نفسه قدْرًا لا حدَّ له من العُنف لا يضارعه فيه أيٌّ من الحيوانات الوحشية المعروفة. فهذه الحقيقة المرة التي اخترقت وتوغلت في كل التاريخ البشري بلا استثناء من شأنها أن تُثير حتمًا تساؤلات خطيرة حول المشروع البشري التاريخي. إن الخبرة التاريخية تُثبت بشكل مأساوي جدًّا أن الكائن البشري كلما ازداد قوةً ازداد أيضًا قدرةً على العنف والدمار. هكذا فالتاريخ البشري يَظهر أنه يجري تحت علامات استفهام مُقلِقة من الغموض العميق. ونظرًا لهذا الواقع، يبدو أن تحقيق المشروع البشري من أجل "الصيرورة نحو أنسنته المتزايدة نحو الكمال"، ليس له ضمانٌ مؤكَّدٌ بشكل أو بآخر من جانب البشر. فهذا المشروع لا يزال مفتوحًا لتحقيقه أو لفشله حتى آخر لحظته. إن هذه الحقيقة التاريخية المرَّة من شأنها أن تدفع كل إنسان إلى إعادة النظر والتفكُّر في مسيرتنا البشرية. لقد حان الوقت لكل فرد، وخاصة لكل مسئول عن مصير الشعوب، أن يواجه بشتى الوسائل مَنبَع العنف البشري حتى تعطيله باقتلاع جذوره المترسخة من قلب كل إنسان. فعلى هذا الأساس فقط يعود بإمكان الشعوب إقامة علاقات إيجابية وسلمية حقة فيما بينها. وهذا بلا شك يمثل موضوعًا في غاية الأهمية في حوار بين-إنساني صادقٍ حقيقي.

إن وضعنا الحالي، ما يُسمَّى بـ"القرية العالمية"، يقدِّم لكافَّة الجنس البشري فُرَصًا كثيرة جدًّا للتعايش السلمي لم يسبق لها مثيل في التاريخ البشري كله. فحوارٌ أكثر مسئولية وانفتاحًا بين مختلف الثقافات والحضارات أصبح الآن واقعًا ممكنًا بل ضروريًّا بين الأحياء المختلفة من قريتنا العالمية هذه. فعلى سبيل المثال، رأينا في وقت قريب أن أوروبا، بعد قرون طويلة من الحروب المروِّعة والمدمِّرة فيما بين شعوبها، قد دخلت منذ أكثر من نصف قرن في

طريق ثابت نحو التعاون المتبادل أولاً، ثم الاتحاد بين شعوبها المتنوعة المتباعدة. وهذا الحدث التاريخي يمكن أن يُنظَر إليه على أنه نموذج لسائر شعوب العالم. فالنموذج الأوروبي يُثبت أن الشعوب والأمم الأخرى بإمكانها أيضًا أن تطرح جانبًا كل الصراعات والحروب الموروثة من ماضيها الطويل، لكي تدخل في علاقات جديدة من التعايش والتعاون فيما بينها. فليست الحرب قدَرًا محتومًا لا مفرَّ منه، كما يدَّعي بعض الفلاسفة المشهورين بـ"الواقعيين" (realistic)! إلا أننا نرى أن تحقيق هذا التعاون المتبادل بين الشعوب يقتضي حتمًا تغييرًا جذريًا في قلبها وعقليتها. فالمطلوب الأساسي هنا تغيُّر عميق أو توبة جذريَّة من جانب كل فرد بشري حتى ينتقل من موقف عدواني موروث إلى بُعد حواري مستجَدّ. وفي هذا السياق المهم من الحوار البشري أو قل البين-بشري (inter-human)، يجد الحوار البين-ديني (inter-religious) مكانته وأهميته التي لا غنى عنها.

والحق أن الحوار بين الأديان يلمس قلب الإنسان في مستواه الأعمق، هناك حيث يهتمُّ الكائن البشري بالمعنى الأصلي والأخير لوجوده، حيث يبحث هو عن الأساس الأول والغاية الأخيرة لكيانه وتاريخه، أو بعبارة أخرى، حيث يبحث الإنسان عن المطلق لذاته في ذاته. فهذه المسألة الأساسية تضع الكائن البشري أمام اختياره الحاسم الجذري والأكثر أهمية له وللبشر أجمعين، وهو الاختيار بين الخلاص أو الهلاك. وهذا لأن الإنسان يسير في تاريخه في حوار دائم مع مبدئه المطلق، وهو الله.

٢-٢: حوار مع الله عبر التاريخ البشري:

أ- التاريخ كحوار بين الله والبشر:

إن التاريخ البشري، أو قُلْ المغامرة الإنسانية، كما قلنا آنفًا، لا يمكن أن تُقاس على مستوى إنجازاتها الخارجية فقط، أي حسب الأشياء التي أنتجها البشر عبر مواطنهم ومراحلهم الزمانية المتعددة المتغايرة، أو بعبارة أخرى، إن "المشروع الإنساني" لا ينحصر في منتجاته الظاهرية الملموسة فحسب. عكس ذلك، فالتاريخ البشري يجب أن يُفهَم في المقام الأول على أنه تاريخِ مسيرة الإنسان نحو كماله الذاتي، أي كما قلنا سلفًا، كتاريخِ تحقيقِ مشروع سميناه بـ"صيرورة الإنسان نحو أنسنته الكاملة" ووعيه المتزايد بأبعاده الأساسية ومصيره الأخير. إن الكائن البشري في رحلته التاريخية لا يكتشف فقط عالمه الخارجي ويسيطر عليه، إنما يبحث دائمًا في كل شيء عن ذاته، إذْ إنه في مواجهة دائمة لتساؤله الأساسي عن معنى وهدف وجوده وفي سعي مستمر لإيجاد إجابة مقنعة عليه. إن هذا البحث يضع الإنسان، لا مناصَ، في اتصال أساسي بأصله الأول وأساسه الأخير، هو المطلق (Absolute). والواقع أن الكائن البشري، عندما ينقِّب في أعماق ذاته، يكتشف أنه الكائن للتسامي (the being of transcendence)، كما سبق أن قلنا، إذ إنه الكائن المدعوُّ لملاقاة المطلق. وعلى ذلك، فإن التاريخ البشري كان وسيظل دائمًا تاريخ الله مع البشر، لأنه المُوْضِع الذي يَعْرِض فيه الله الخلاص للبشرية جمعاء، وفي الوقت ذاته هو أيضًا موضِع استجابة الإنسان له بحرية مسئولة. إذن، فالتاريخ البشري ينكشف على أنه تاريخ الحوار بين الله والبشر عبر الزمان والمكان. وعلى هذا الأساس، فإن التاريخ الديني أيضًا يمكن، بل

ويجب أن يُقرأ ويُفسَّر في المقام الأول في ضوء هذا الحوار الذي أراد الله أن يُقيمه مع البشر. هكذا، فالأديان العالمية على اختلاف أشكالها وتعدد صورها وتباين رموزها في شتى مستوياتها التي تصفها العلوم التاريخية والاجتماعية والنفسية بأدق تفاصيلها، يمكن بل يجب أن تُفهَم تلك الأديان في معناها الأعمق فقط عندما تُقرَأ كتاريخ لله مع البشر، وكذلك كاستجابة من جانب البشر لدعوة الله لهم. هكذا فإن دعوة الله للإنسان واستجابة الإنسان لها تشكِّلان العامِلَيْن الأكثر جَوهريَّةً وعُمقًا، أو قُلْ النسيج الأساسي العام لمُجمل التاريخ الديني البشري.

وهذه النظرة الإيجابية للتاريخ البشري كله على أنه "تاريخ كوني للخلاص" قدَّمها بشكل واضح المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢- ١٩٦٥) في وثائقه المشهورة، وهذا ليس للكنيسة الكاثوليكية فحسب، بل لكل الناس على أنها الأساس الشامل المشترك للحوار بين الأديان والثقافات البشرية[٢٠].

في ضوء هذا التصور اللاهوتي، فإن التعددية الدينية، وهي علامة واضحة وعامة للتاريخ البشري عامة في ماضيه وحاضره، لم تعُدْ تُفهَم الآن على أنها ظاهرة سلبية فحسب، إن لم تكن شيطانية في بعض التيارات المتعصبة. إن

---

(٢٠) يتوفر الآن عدد ضخم من الوثائق الكنسية التى تخص قضية الحوار الديني، وقد تم جمع معظمها في كتاب:

Gioia, Francesco (ed.), *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio* (Documenti 1963-1993), Libreria Città del Vaticano, Vatican City, 1994; English translation, *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church* (1963-1995), Pauline, Boston, 1997; French translation, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement de l'Eglise Catholique* (1963-1997), Editions de Solesmes, Paris, 1998.

ترجمة عنوان الكتاب: *التعليم الكنسي الرسمي عن الحوار البين-ديني*، إلا أنه لم يترجم إلى اللغة العربية.

هذه التعددية يُنظر إليها الآن كحقيقة تاريخيَّة تجري في آخر أمرها تحت مشيئة الله وعنايته وتدبيره لصالح الناس أجمعين. فعلى هذا الأساس، يبدو أن هناك حاجةً إلى نظرة لاهوتية (theology) جديدة وأشمل لظاهرة "التعددية الدينية" (religious pluralism) هذه وللتيارات الروحانية فيها. وفي هذه الرؤية اللاهوتية المتجددة يبدو أن الخبرات الدينية المختلفة والمتباينة في التاريخ البشري ليست ثمرات لمجاهدات إنسانية محضة فحسب. عكس ذلك، فإنها طرق متعددة يقودها ويساندها منذ البدء حضورُ الله فيها، إذْ إنه دائمًا ما قرَّر وأراد أن يشارك جميع البشر في كنه ذاته بكلمته وروحه. من ثم، فاللغة الدينية البشرية أيضًا، المكوَّنة من تعبيرات ورموز مختلفة، تشير من أساسها إلى الحقيقة الإلهية المتعالية، وعلى أساس ذلك شُحنت عباراتها منذ نشأتها بمعانٍ وإشاراتٍ متسامية (transcendent) ترمز إلى المطلق. فالبعد الرمزي المتسامي مطبوع في اللغة البشرية من أساسها، ومصدره تلك "القصدية" (in-tentionality) (حسب المعنى الأصلي للكلمة اللاتينية "tendere in" بمعنى "التوجه أو الرمي نحو شيء ما") الجوهرية المتضمَّنة في الفكر الإنساني، إذْ إنه يكتسبها من التسامي (transcendence) الوجودي المترسخ في الكائن البشري. إن هذه القصدية المتسامية تمنح التعبيرات اللفظية البشرية أبعادًا تتجاوز مدلولاتها الإمبريقية المتداولة في استخدامها الشائع اليومي. هكذا فإن اللغة الدينية البشرية تُفهَم، ويجب أن تُفهَم بصورة متزايدة، على أنها في عمقها "لغة الله" أو "كلام الله" مع البشر، لأنها تأتي دائمًا مسبوقة ومدعَّمة وموجَّهة بواسطة المشاركة الإلهية للبشر، إذ إن الله أراد عَبْرَها أن يجعل ذاته معروفًا لهم وحاضرًا فيهم.

ومع ذلك، فهنا أيضًا يجب أن يلاحَظ أن التاريخ الديني البشري لم يكن تاريخًا إيجابيًا وتلقِّيًا صافيًا لمشاركة الله الذاتية فحسب، بل هناك جوانب سلبية لا حصر لها متجلية في أشكالٍ عديدة من الخرافات والعنف والاستبداد .. إلخ، كانت ولا تزال ظاهرة ملموسة في تاريخ التدين البشري بوجه عام. والحق أن التدين البشري كثيرًا ما اندمج مع تاريخ الشر والفساد الذي ملأ مسار البشرية بصفة عامة. لذلك، فإن التاريخ الديني البشري أيضًا في واقعه الملموس يتضمن دائمًا الكثير من الالتباس بين الخير والشر، فليس هناك أحد، فردًا أو جماعةً، بريء فيه. ولهذا السبب، فلا بدَّ في هذا المجال من نظرةٍ نقدية تمييزية عميقة للتجليات الدينية في التاريخ البشري كله لتنقية صورته وللوصول إلى حقيقته الأصلح. ولا ننسى أن هناك حركات إصلاحية عديدة وقوية ظهرت بصورة واسعة وعامة في تاريخ كل الأديان العالمية منذ بدايتها مما لا يتسع المجال هنا لعرضها.

ب- المسألة عن "المعيار الديني النهائي والمطلق":

من ثم، فالهدف الأخير لكل خطاب ديني يجب أن يقود آخرَ أمره إلى مسألة خطيرة جدًا، هي مسألة عن "المعيار الديني النهائي والمطلق"، أي المعيار الذي يمكن في ضوئه أن يُجرى تمييز بين الأديان يدلُّ على الدين الحق. وهذه المسألة عن ذلك المعيار يمكن صياغتها على النحو التالي: هل هناك معيار واضح مُطلق يمكن في ضوئه أن يُجرَى نقد تمييزي لتاريخ الأديان البشرية عامة، لأنه أثبت حقًا أنه منزَّه عن كل غموض والتباس بين الخير والشر نعني ذلك يمكنه أن يدلَّ على الدين الحق؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأين وكيف يجب أن يكون هذا المعيار؟ إلى غيرها من التساؤلات

المتشابهة. إن مثل هذه المسألة تمثل تحدِّيًا مستمرًا لأي دين كان، وستظلُّ دائمًا قضية مطروحة على الكل، لا مفرَّ منها، وهي ستظل عاملاً ضروريًا في كل حوار ديني جادٍّ. والواقع أن هناك العديد من الأديان، ولاسيما تلك التي تزعم أنها عالمية الطابع (من أهمها بالترتيب التاريخي: الهندوسية، والطاوية، واليهودية، والبوذية، والمسيحية، والإسلام)، التي تعلن أن لديها ذلك "المعيار النهائي والمطلق" الذي في ضوئه ينكشف المعنى الأعمق والهدف الأقصى للتاريخ الديني للبشرية جَمعاء، فعلى هذا الأساس يُثبت كل دين منها أنه "الدين الحق". ومن ناحية أخرى، فإنكارُ وجودِ مثل هذا المعيار أو مجرَّد الإعلان بأن كل دين حسن وعلى قدم المساواة مع غيره من الأديان، فلا فرق بينها لعدم وجود معيار مطلق لتفضيل دين على دين، يبدو هذا الإنكار موقفًا جدًّ سطحي. والواقع أن إنكارَ إمكانية ذلك "المعيار المطلق" يستلزم حتمًا- ولو بصيغة سلبية- إجابةً على التساؤل عن "المعيار الديني النهائي"، فهذه قضية لا مفرَّ منها. والحق أن الإعلان عن عدم وجود ذلك "المعيار المطلق" يعني في الواقع إثبات وجوده بالضبط بإنكار وجوده، كما أن- مثلاً- الإعلان عن عدم وجود الحقيقة (حسب المنطق السفسطائي)، يستلزم حتمًا الاعتراف بوجودها، وهذا بالضبط بالإعلان عن عدم وجودها. إذن، فالمشكلة هنا حول "المعيار الديني المطلق"، لا تنتهي مع إنكاره. إنما هي تحضُّ إلى البحث عن معيارٍ يملك الضمانَ المطلق بأنه ليس اختراعًا بشريًا محضًا، بل لديه ضمان أعلى يرجع في آخر أمره إلى مشيئة الله المُعلَنة بكل وضوح في تاريخ البشرية.

ومن هنا يبدو جدًّ جليٌ أن التاريخ الديني البشري، وهو في النهاية، كما ذكرنا آنفًا، تاريخ الله مع البشر، يجب أن يُحدَّد ويقرَّر آخر أمره ليس من جانب البشر، لكن من جانب الله ذاته، لا غيره. ففي ضوء هذا البحث عن "المعيار الإلهي المطلق" في أمر الدين ذاته، يكشف الحوار بين الأديان عن خطورته الجسيمة وأهميته القصوى. فحوارٌ ديني جادٌ لا يمكن أن ينحصر في مجرَّدِ تبادلِ معلوماتٍ دينية في فضاءات مُحايِدة بعيدة عن المشاكل البشرية التي لا يخاطر فيها أحدٌ من أطراف الحوار بنفسه من أجل إيجاد حلها. إن حوارًا دينيًا حقًّا يجب أن يُلازمه دائمًا بحث مشترَك جادٌّ عن فهم أعمق للتاريخ الديني البشري، أي لحوار الله مع البشر. لذلك مع تخطِّي مستوى المجاملات الكلامية السطحية، التي كثيرًا ما تملأ مقابلات الحوار الديني، فكل حوار ديني حقٌ عليه أن يواجه دائمًا تلك المسألة الخطيرة التي لا مفر منها، وهي: ماذا يريد الله منا نحن البشرَ؟ أين كشف هو عن الحقيقة الكلية حول ذاته، وعن مشيئته المطلقة علينا جميعًا؟ فإننا مدعوُّون أجمعين، ولا عذرَ للغياب، للإجابة على هذا السؤال. وبالتأكيد سيُجيب كل واحدٍ منا بادِئًا مما فيه من النور الإلهي المعطى له في تقليده الديني الخاص. إلا أن كل واحد منا مدعوٌّ أيضًا بالضرورة للانفتاح في تواضع وإخلاص للنور الذي أعطاه الله للآخرين، لكي يمتلئ بكامل النور الإلهي المعطى في تاريخ البشر. ومن هذا المنظور تكتسب الآية الواردة في الكتاب المقدس، والتي تُعلن: "...ففي نورك نعاين النور" (المزمور ١٠: ٣٥-٣٦)، معنًى أعمق مما تُفهَم به عادة. فيمكننا أن نفهمها بالمعنى الآتي: "في النور الذي أعطيتنا إياه، يا الله، في تقاليدنا واعتقاداتنا الدينية الخاصة بنا، نعاين النور (the Light) (بالحرف الاستهلالي

الكبير)، أي نورَك المطلق وحقيقتَك الكاملة في ذاتك". هكذا، فإن الكائن البشري يشعُر بأنه مَدْعوٌّ دائمًا للبحث عن كمال النور الإلهي حيثما يُوجد مُنطلقًا من النور الموجود في دينه الخاص(٢١).

هكذا فالحوار بين الأديان يبلغ هدفه الحقيقي عندما يصبح بحثًا مشتركًا عن الحقيقة الأسمى والإرادة الإلهية في غايتها القصوى والأكثر شمولاً. إنَّ الدُّخول في هذه الأبعاد الحوارية يتطلب بالضرورة تحوُّلاً عميقًا من كل طرف مشترك فيه. وليس معنى هذا أنه يتطلب تغيير دينه الخاص، بالعكس كما سبق أن قلنا، فكل طرفٍ عليه أن يدخل في هذا الحوار بهويته الخاصة لا مفرَّ. إلا أن كل طرف فيه مطالب أن يقف أمام الآخر بروح التعاطف العميق نحوه، بل حتى بالتقمُّص المتبادل والاستعداد المقتنع لانفتاحٍ غير مشروطٍ على الحقيقة الكلية حيثما ظهرت.

لقد حان الوقت للأديان كلها أن تخرج من النزاعات والخصومات القديمة القائمة على هويةٍ سرِّية متقوقعةٍ في ذاتها. فطالما وقف كل دين أمام "الآخر" موقفَ الدفاع بل وحتى الهجوم لإثبات حقيقته وهويته الخاصة ضد حقيقة وهوية الآخر، وعادة مع تصوراتٍ جدٌ سلبية أو جدٌ مُشوَّهة عنه. فقد حان الوقت الآن للكل أن يتخطَّى بذهن حُرٍّ وقلب متَّسعٍ كلَّ العواقب والحدود القبلية القديمة، فاتحًا ذاته على حقيقة "الآخر"، أي على الحقيقة التي يعيشها "الآخر" وبها يفهم ذاته في طريقه نحو المطلق، الله. لقد حان الوقت لكل

---

(٢١) انظر:
Heribert Bettscheider, "Die Wahrheitsfrage und der interreligöse Dialog", in *Dialog*, Akademie Völker und Kulturen St. Augustine, Bernhard Mensen (Hrsg.), Steyler Verlag, Nettetal, 2002.

الأديان أن تتعاون معًا على أسس مشتركة من المعرفة والقيم المتبادلة بحثًا عن الحقيقة الكلية. إن الحوار الديني يجب أن يصير أكثر فأكثر مسيرةً مشتركة نحو هدفٍ واحد، وهو اللقاء بالحقيقة الكلية الكاملة. إذن، فعلى كل طرف من الأطراف المَعنية أنْ يبدأ منطلِقًا من نوره الخاص، أي من المعرفة والقيم المتضمَّنة في دينه وإيمانه وتقاليده الخاصة مُعمِّقًا إدراكَها بكل الوسائل. أما في نفس الوقت، فالكل مدعوٌّ أن ينفتح على النور الآتي من الآخرين، أي على مَا كشف الله لهم عن ذاته في دينهم، "في أوقات عديدة وبطرق مختلفة" (عبر ١: ١) عبر التاريخ البشري. ولا شك أن الله سَوف يقود كلَّ من لديه الإرادة الطيبة والنية الصافية والتبصر السليم إلى النور الكامل الكلي، بل إلى المصدر الأول لكل الأنوار، وهو ذاته المتسامية، لأنَّ محبته تشمل الكل، وكذلك مشيئته للخلاص تحتضن الكل حتى يكون الله: "كلَّ شيءٍ في كلِّ شيءٍ" (١ كور ١٥: ١٨).

وأخيرًا، فلا يخفى علينا أن البحث عن "المعيار الديني المطلق" يتطلب خلق جوٍّ آمنٍ واسع من الحرية الشخصية في مجال الضمير والتعبير عنه حتى يستطيع الإنسان الفرد أن يختار ما يراه مناسبًا له في وعيه وضميره. والواقع أنه، إذا لم تتوفر هناك حرية دينية حقيقية فلا يمكن أن يكون هناك اختيار حقيقي حر، وإذا لم يكن هناك اختيار حقيقي حر فليس هناك إيمان حقيقي حر، إذن يكون الدين شيئًا مفروضًا على الناس، وبالتالي لا يكون هناك بالفعل دين حقيقي، بل مظاهر دينية فحسب. لقد أشرنا آنفًا إلى أن التعددية الدينية تعتبر من أنسب العوامل لضمان حرية دينية حقيقية. فالاختيار لا يقع بالفعل إلا هناك حيث تتوفر إمكانية الاختيار الحر بين أشياء مختلفة

ومتعددة، وليس حيث لا يوجد إلا اختيار موحد على شيء واحد. لذلك نرى أن قضية الحرية الدينية الحقة هي قضية أساسية لقيام دين حقيقي، وهي قضية تواجه عواقب عديدة في الكثير من المجتمعات والثقافات البشرية. ولا شك أن هذه القضية لا يمكن أن تُترك جانبًا أو يُعَوَّلُ عليها اهتمامٌ قليلٌ جدًّا في إطار حوارٍ حقيقي جادٍّ. عكس ذلك، فإن هذه القضية يجب أن تقع في مقدمة القضايا في كل اللقاءات الدينية الحقيقية، وإلا فلا معنى لمجاملات دينية جدٌ سطحية لا تواجه القضايا الحقيقية في مجال الدين.

٣- طرق الحوار بين الأديان :

في ضوء ما قلنا سابقًا حول جذور أو أصول الحوار البين–ديني يمكننا أن نقدم هنا بعض المقترحات أو قل التوجيهات حول الطرق التي يمكن بها أن يُجرى هذا الحوار بين الأديان. نبدأ أولاً بإلقاء نظرة عامة على ما جرى من الحوار بينها في الماضي، لكي نستخلص منه بعض المعرفة حول هذا الموضوع. وبعد ذلك سنقدِّم بعض التوجيهات العامة التي تقدمها الوثائق الكنسية في هذا الصدد. وأخيرًا سنقترح بعض المجالات المهمة في رأينا والتي يمكن، بل يجب أن يُجرى فيها حوار مفيد بين الدين المسيحي والدين الإسلامي بصفة خاصة.

٣-١: الحوار بين الأديان عبر التاريخ:

عكسَ ما قد يتصور الكثيرون، فليس الحوار الديني شيئًا جديدًا على وجه الإطلاق في تاريخ البشر، أو حدثًا جرى في تاريخنا المعاصر فقط، أو في بعض البلاد دون الأخرى. والواقع أن ماضيَ تاريخنا البشري عَرَفَ منذ زمن

طويل أشكالاً عديدة من الحوار الديني. والحق أن الذين أسسوا أو كانوا نقطة انطلاق لكبرى الأديان العالمية ورموزها العُليا، من أمثال الحكماء الهندوس في الأوبانيشاد (Upanishad)، وكونفوشيوس (Confucius) في الصين، وبوذا (Buddha) في الهند، والمسيح (Christ) في شعب إسرائيل، ومحمد (Mohammad) رسول الإسلام في جزيرة العرب، وغيرهم كثيرون، كانوا في الواقع رجالاً مارسوا فنَّ الحوار الديني، بل تميَّزوا فيه. فقد جرت مواعظهم في أغلب الأحيان في شكل تبادُل مستمرٌ حتى المناقشة بل المواجهة مع معاصريهم ومستمعيهم. ولقد سُجِّل الكثير من مواقفهم الحوارية في الكتابات التي دوّنت فيها مواعظهم وتعاليمهم، ومنهم تعلَّم أتباعهم أسلوبهم الحِواريَّ واستمرُّوا فيه فيما بعد. هكذا يمكننا القول بأن الأسلوب الحِواري أصبح سمة واسعة الانتشار في التعبيرات الدينية في كل زمانٍ ومكان. وفوق ذلك فقد أصبح هذا الأسلوب الحواري نوعًا أدبيًا خاصًا وأصيلاً في ذاته، فيما يُسمى بِـ"الحوارات الدينية" التي تتميز عن الأنواع الأخرى من الأدبيات الدينية من أمثال الشعر، والرسائل، والاعترافات الدينية ...إلخ. لقد ظهرت عبر التاريخ العديد من النماذج المشهورة من الحوار الديني. دَعْنا نتذكَّر على سبيل المثال لا الحصر، كتب "الأوبانيشاد" (Upanishad) في الأدب الهندوسي، وبعدها الملحمة الشعرية الهندوسية العظيمة "البجاڤاد جيتا" (Bhagavad Gîtâ). وكذلك هناك أدب بوذيٌ واسع وثري طوَّر تقنية الحوار بصورة عالية من المهارة والحِذق. أما في الأدب الصيني فظلت "مُحاورات كونفوشيوس" (Diologues of Confucius) من أشهر أمثلة الحوار على مر التاريخ. وإذا التفتنا إلى الشرق الأدنى نجد النوع الحواري متمثلاً في الكثير من نصوص

الكتاب المقدس. ففي أسفار الأنبياء، على سبيل المثال، نجد الكثير من المقاطع الحوارية بين الله والنبي والشعب الإسرائيلي. وكذلك تُعدُّ كتبُ الأناجيلِ من أبرز وأوضح الأمثال لحوار مستمر دار بين يسوع والناس حوله، من تلاميذه ومعارضيه. وكذلك الأدب العبري الحَبَري (rabbinical literature) واصل هذا النوع الأدبي وطوَّره بتقنية بارعة. وموازاةً لذلك فإن المفكرين المسيحيين في كل العصور تبنَّوا الأسلوب الحواري كوسيلةٍ جيِّدة ومفيدة في مجادلاتهم مع الأديان الأخرى. ونفس الأمر نجده في القرآن الكريم حيث تأتي العديد من الآيات في شكل حواري بين الله والنبي وأصحابه ومعارضيه.

إن دلَّ ما ذكرناه من تلك النماذج الحوارية الدينية على شيء، فإنما يدلُّ على أن هناك تجانسًا أصليًّا وأصيلاً بين اللغة الدينية والأسلوب الحواري على مدى التاريخ البشري. فلذلك نؤكد بغير تردد أن الحوار ليس غريبًا عن المجال الديني، إنما هو متأصِّل فيه.

ولكن رغم هذا الثراء العظيم غير المشكوك فيه وذلك التنوع العجيب من التعبيرات الحوارية الدينية في الماضي، فإن الحوار، ولا مراءَ في ذلك، قد تطوَّر واكتسب خصائصَ وأشكالاً جديدة في الأزمنة الحديثة. والواقع أنه من الممكن أن يلاحظ بكل سهولة أن الحوارات في الماضي وقعت في أكثر الأوقات بين "المُعلِّم" (the Master)، وهو صاحب الحقيقة ومعلِّمها، وتلاميذِه وتابعيه الذين كان عليهم أن يتعلَّموها منه. لذلك، فإن الحوار جاء بمثابة تقنية للتعليم أكثر منه كتبادل فعلي ومواجهة حقيقية بين آراء واعتقادات مختلفة. زد على ذلك أن الحوار قد اتخذ في الغالب شكل الجدال والنقاش لإثبات صحة رأي طرف معيَّن مع دحض الرأي المضاد له. وبالإضافة إلى ذلك، فإن

أسلوب الحوار في أوقات كثيرة كان يُستخدَم كجنس أدبي محض للتعبير عن رؤية مؤلِّفه، وليس كحادث واقعي حصل بين طرفين حقيقيَّين، كما هو الحال في محاورات أفلاطون الشهيرة. وحتى عندما التقى أشخاص واقعيُّون معًا في حوارٍ ملموس فإن ظروف الحياة الواقعية كثيرًا ما كانت غير صالحة لإجراء حوارٍ حقيقي لأن حرية التعبير الحقة والكاملة وإمكانية نقد صريح للخصم لم تكن متوفرة على قدم سواء لأطراف الحوار في ذلك الوقت. والواقع أن الطرف الأضعف سياسيًّا واجتماعيًّا كان لزامًا عليه أن يُعبِّر عن وجهة نظره بطريقة محدودة ومكبوتة وحَذِرَة للغاية، مُتجنِّبًا خطر الانتقام من الطرف الأقوى. ومن ثم، لم يكن هناك في ذلك الوقت، حوار حقيقي بمعنى الكلمة.

أما في عصرنا الحديث، وخاصة في زماننا الحالي أي عصر العولمة، فإن أوضاع الحياة العامة قد تغيرت، أو يجب أن تتغير بشكل أساسي. فقد أصبح الآن من الممكن لنا، بل من الواجب علينا، أن نخلُق ظروفًا جديدة يشعر فيها كل مشترِك في الحوار أنه على نفس المستوى من الاحترام والحرية مع الآخرين، ومن ثم يمكن لكل واحد أن يُعبِّر عن أفكاره بِحُرية دون قيود وشروط مفروضة عليه. ولا شك أنه تتوفر الآن للكل أسس ثقافية واسعة مشترَكة تسمح لنا أن نتخطى مستوى النزاعات والمجادلات الماضية، لكي نتقدم أكثر فأكثر في ميدان المعرفة المتبادَلة والتفاهُم المشترَك. إن كل طرف في الحوار يجب أن يَسعى الآن ليس لهزيمة الآخر عَبْرَ منازعات كلامية عُدوانية مريرة لا رحمة فيها، كما حدث في الماضي، إنما يجب أن يتوجه كل طرف من أطراف الحوار إلى تفاهم متبادَل حقيقيٍّ، بل إلى قبول "الآخر" كرفيقٍ في السعي نحو حقيقة أوسع وأشمل. ولكن من أجل هذه الغاية فهناك حاجة إلى عقلية جديدة.

فهذا العمل ليس مهمة سهلة في أوساط دينية عديدة، مسيحية كانت أم غير مسيحية. والحق أن عقليةً مؤهَّلة للحوار يمكن أن تتطور من خلال ممارسة حقيقية للحوار نفسه. فقط عند لقاءٍ متبادَل وجهًا لوجه مع الآخرين نكتشف أنهم ليسوا غرباءَ مخاصمين لنا فحسب، إن لم يُنظر إليهم بالفعل كأعداء مباغَضين. عكس ذلك، فإننا سنكتشف فيهم جيرانًا، بل رفقاءَ لنا في نفس السفر، وأصدقاءَ مشترِكين معنا في نفس الإنسانية الواحدة. إذن، ما يَحْتاج إليه عالمُنا الآن فوقَ كل شيء هو التقاءٌ مباشِر بين الشعوب والأديان المختلفة، في حوارٍ منفتحٍ حرٍّ، ينظُر كلٌّ مشارِك فيه إلى الآخرين ليسوا كأعداء، بل كرفقاءَ وأصدقاءَ في بحث ديني مشترَك.

والواقع أن الأزمنة الحديثة شاهدت محاولات عديدة لتنظيم لقاءات مُثمرة بين أتباع شتى أديان العالم. فكان أول وأشهر لقاءٍ بين الأديان على مستوى العالم كله ذلك الذي عُقد في شيكاغو (Chicago) عام ١٨٩٣ تحت عنوان "البرلمان العالمي للأديان" (World's Parliament of Religions). ففي ذلك اللقاء تقابل عددٌ كبير من مُمثلي الأديان العالمية المختلفة بقصد وضع كل مشارِك فيه في حالة مساواة مطلقة مع الآخرين، وفي تبادل حُرٍّ غير مشروط بينهم كلهم. وكان هذا بلا شك إحدى المحاولات الأولى لإجراء لقاءٍ بين الأديان على قدم مساواة حقيقية. وفيما بَعْدُ، أُجريت محاولات أخرى عديدة، خصوصًا فيما بين الحربَين العالميتَين، بهدف جعل الدين أداةً للسلام بين الشعوب. إلا أنها لم تأتِ بالنتيجة المرجوة، كما أثبتت الوقائع المأساوية في الحرب العالمية الثانية.

بعد ذلك، كان هناك اهتمام متجدد بالحوار بين الأديان، إذْ إن العالم أدرك أن الحوار أصبح حاجةً ضرورية مُلحَّة من أجل خير البشرية كلها. وأخيرًا رحَّبت الكنيسة الكاثوليكية أيضًا بمبدأ الحوار الديني كواحدٍ من "علامات الأزمنة" (signs of times). وعلى هذا الأساس طرح المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢– ١٩٦٥)، مُتغلبًا على الكثير من المقاومة الداخلية، فكرة الحوار بين الأديان، فحثَّ الشعب الكاثوليكي على الحوار البين–ديني (interreligious)، كواحدٍ من أكبر التزامات الكنيسة في زماننا الحاضر. فمنذ ذلك الوقت قامت ثمة مبادرات عديدة للحوار على مدار العالم أجمع وعلى شتى مستويات المجتمع البشري وفي كل البلاد.

وفيما بين الألفيتين، أي مع انتهاء الألفيَّة الثانية وبداية الثالثة، دخل العالم عصرًا جديدًا، هو عصر العولَمة. وهناك أمل واسع في أن الحوار سوف يُصبح بصورة متزايدة من أبرز السمات والخصائص الأساسية لتكوين إنسانيةٍ جديدة، إنسانيةٍ تعلمت من ماضي تاريخها أن تتخطى التيارات الطائفية والنزاعات القَبَلية المتعصبة، فينفتح الناس بعضهم على بعضهم بقدر كبير من الاحترام والتفاهم. فالأديان العالمية مُطالبة الآن بأن تقدِّم أمثلةً إيجابيةً لإنسانيتنا الحاضرة، وتتعاون لكي توجِّه عملية العولمة الحالية إلى أنسنة (humanization) حقة للإنسانية جمعاء، وليس إلى نقيضها، أي إلى هوة "الحط من أنسنتها" (de-humanization). وليس ثمة شك في أن حوارًا مسئولاً وصادقًا بين شتى الثقافات والأديان العالمية يمثِّل واحدًا من أهم التحديات الكبرى للبشرية في زماننا الحالي.

٣-٢: أشكال أو مستويات الحوار الديني.

بدلاً من الدخول في تفاصيل لاهوتية (theological) حول نظرية الحوار، فالوثائق الكنسية ركّزت تركيزًا أكثر على اقتراحاتٍ عملية للحوار بين الناس المنتمين إلى أديان مختلفة. على سبيل المثال، فالوثيقة الكنسية "الحوار والإعلان" (Dialogue and Proclamation) (١٩٩١)، التي تُعتبر الوثيقة الكنسية الأكثر اكتمالاً في هذا الموضوع، أصبحت منذ زمان مرجعًا هامًّا للكثير من التبصرات في هذا المجال، وهي تقترح أربعة أشكال أو قل مستويات من الحوار البين-ديني، هي على النحو التالي:

أ- **حوار على مستوى الحياة** : حيث يحاول المُنتمون إلى أديان مختلفة أن يتعايشوا على نحو مفتوح وخيِّر وجيراني، متشاركين في أفراحهم وأحزانهم ومشاكلهم ودواعي قلقهم وآمالهم اليومية.

ب- **حوار على مستوى الأعمال** : حيث يتعاون أصحاب الأديان المختلفة في عملٍ تطوُّر وتحرُّر من أجل الخير العام، وخاصة المستضعفين من الناس.

جـ- **حوار على مستوى الفكر الديني** : حيث يحاول علماء الأديان المختلفة تعميق فهم تقاليدهم الدينية الخاصة والعامة بهدف تفاهم عميق وتقدير متبادَل للقيم الروحية المشتركة.

د- **حوار على مستوى الخبرة الدينية**: حيث يتشارك أصحاب الأديان المختلفة الراسخون في تقاليدهم الدينية الخاصة في تراثهم الروحي وخبراتهم الروحية، من مثل الصلاة والتأمل والإيمان... إلخ، وكذلك في

طرق البحث عن الله أو المطلق مستهدفين تبادلاً روحيًا واسعًا ينير مسيرة الإنسان نحو الله[٢٢].

ومع هذا، لا تَدَّعِي هذه الوثيقة بأنها قد قدَّمت حلاً تامًا لموضوع الحوار الديني. إنما أرادت أن تشير فقط إلى أن هذا الحوار يجب أن يشمل مستويات الوجود الإنساني كلها، سواء على مستوى الأبعاد الفردية والجماعية والعملية والروحية.

وخُلاصة القول، يمكننا أن نُثبت أن الحوار بين الأديان يمسُّ قلب كل دين. والحق أن التزام الإنسان بالحوار الديني يتطلب منه التعامل بسِرَّيْن أساسيَّيْن يقوم عليهما وجود الإنسان برمته. فمن ناحية، هناك سِرُّ الله، في إطلاق تعاليه وحريته اللامحدودة، وهو سرٌّ يمتدُّ دائمًا وراء كل إدراك بشري. إن الصيغ الكلامية اللاهوتية عن حقيقة الله لا يمكن أن تُعتبر توصيفات وتعريفات تامة للسر الإلهي، إنما هي إشارات لتوجيه حياة المرء ومسيرته نحو المشاركة في السر الإلهي، أي سر محبته اللامتناهية والمتجاوزة دائمًا كل الحدود. ومن ناحية أخرى، هناك سر الشخص الإنساني في حريته المحدودة نعم، ولكنها حقة. فإنَّ قلب الإنسان، الذي دائمًا ما تُحرّكه في أعماقه رغبة ملِحَّة في البحث عن المعنى النهائي والكامل لوجوده، وهو لقاؤه مع المطلق، يأتي أيضًا مُحَاطًا بسرٍّ عميق لا يستطيع معرفته سوى المطلق ذاته. والحقُّ أنَّ الله وحده قادر على سبر أغوار القلب الإنساني، لأنه هو الذي خلقه على صورته ومثاله كما ورد في الكتاب المقدس "خلق الله الإنسان على صورته"

(٢٢) *الحوار والإعلان*، الفقرة ٤٢.

(سفر التكوين ١، ٢٧) وكما ورد أيضًا في حديث نبوي معروف: "خلق الله آدم على صورته..."[٢٣]. لذلك، فإن الحوار بين الأديان يعني في النهاية التلاقيَ بين هذَين السِّرَّين الأساسيَّين: سر حرية المطلق، أي الله، وسر حرية الكائن البشري، أي الإنسان. وفقط أولئك الذين لهم البصيرة النافذة والإحساس اليقِظ بهذَين السِّرَّيْن يستطيعون الدخول في حوار ديني حق، دون أن ينحطُّوا إلى ثرثرة تافهة فارغة، أو إلى مجادلات عدوانية سلبية لا غير. والحق أن الدخول في حوارٍ دينيٍّ حقيقي يعني الدخول في حقيقة سرِّ الله النَّيِّرة المنيرة، التي تملأ القلب البشري سعادةً وسلامًا لا حد لهما.

٣-٣: بعض الاقتراحات من أجل حوار مع الدين الإسلامي

وبعد هذا العرض السريع للمبادئ العامة للحوار الديني وتاريخه، ينبغي علينا الآن أن ننزل إلى تطبيقها على أرض الواقع، وسنعمل هذا في مجال الحوار مع الدين الإسلامي بصورة خاصة. إن الحوار مع الدين الإسلامي يمثل بلا شك تحدِّيًا خاصًّا للكل. والواقع أن الموروث التاريخي المشترَك من الصراعات والحروب التي لا حصر لها بين العالمَيْن، المسيحي والإسلامي، يمثِّل بلا شك عِبئًا ثقيلاً على كليهما. ورغم ذلك، تبرُز الآن من نواحٍ عديدة رغبةٌ جديدة صادقة من أجل التغلب على تلك الخصومات القديمة والأحكام المُسبقة التي صارت إرثًا مشترَكًا لكلا العالمَيْن، كنصيب مُرٍّ من ماضٍ مليء بالحروب والصراعات. ولا شك أن تقدمًا كبيرًا قد تمَّ في السنوات الأخيرة نحو تفاهمٍ متزايد بين هذين العالمَيْن. ورغم ذلك، فهناك الكثير مما لا يزال موضِعَ

---

(٢٣) حديث: "خلق اللهُ آدمَ على صورتِه..."، صحيح البخاري، الرقم ٦٢٢٧.

التنفيذ للوصول إلى فهم متبادَل أعمق وأوسع، يقوم على احترام صادق وبحث مشترَك عن الحقيقة بنِيَّة صافية طيبة من جانب كلا الطرفَيْن. وبالإضافة إلى ما سلفت الإشارة إليه من كلامنا عن الحوار البين-ديني، فهناك تتوفر الآن في النصوص الكنسية ومراجع أخرى كثيرة آراء واقتراحات أخرى مفيدة في هذا المجال. مثلاً، يبدو من المهمِّ أن يُؤْخَذ بعين الاعتبار بعض التحديات المُهِمَّة التي يجب أن يواجهها كلُّ دين في زماننا، لا مناص، والتي تمثِّل خلفية مشتركة مُهمة للحوار البين-ديني. ونذكر على سبيل المثال: قضية العودة إلى الرسالة الأصلية الأولى لكل دين، وكذلك تحدِّي الحداثة ومخاطرها إزاء كل دين، والالتزام بالحوار بين الأديان، ثم قضية العدالة الاجتماعية في عالمنا المعولَم، وقضايا أخرى كثيرة من هذا القبيل، التي تواجه كل دين في عصرنا بلا عذر غياب[٢٤]. فنَوَدُّ هنا أن نُشير بإيجاز إلى ثلاثة جوانب أو مجالات لها أهمية خاصة، في رأينا، لإجراء حوار إيجابي بين المسيحية والإسلام.

أ- البحث العلمي أو مجال العقل.

إن التاريخ يشهد أن هناك تبادلات مهمَّة حدثت في الماضي في مجال البحث العلمي، أو قل مجال العقل، بين العالمَين المسيحي والإسلامي. ويكفي هنا الإشارة إلى تأثُّر الفكر الإسلامي بالفلسفات والعلوم الكلاسيكية، اليونانية والرومانية خاصة، ثم تأثُّر الفكر المسيحي بالفكر الإسلامي خلال العصور الوسطى. وبعد ذلك بقرون، تأثَّر العالم الإسلامي المعاصر بالفكر الغربي الحديث تأثُّرًا واسعًا. فهناك نماذج جد عديدة من هذا التبادل الثقافي التاريخي

(٢٤) انظر:
Giuseppe Scattolin, *L'islam nella globalizzazione*, EMI, Bologna, 2004, pp. 63-92.

بين العالمَين، المسيحي والإسلامي، رغم كل الحروب والصراعات التي قامت بينهما. والحق أن العقلَ يُعَدُّ أرضيةً مشتركة، يمكن بل يجب أن يلتقي فيها كل الذين لديهم حسن النية المشترك. إنه من المسلَّمات البديهية أن العقل البشري ليس حكرًا لمجموعة بشرية محدودة دون أخرى، أو مِلكًا خاصًّا بجنس أو دين دون غيره. إنما العقل قِسْمة مشتركة بين كل البشرية عبر سائر الاختلافات الثقافية والدينية وغيرها، كما سبق أن أشرنا إليه. من ثم، يجب أن يصيرَ العقل نقطةَ تلاقٍ وتبادلٍ بين البشر أجمعين. ولا شك أن استخدامًا صحيحًا وحَسنًا للعقل من كل طرفٍ، على أساس مناهج بحثية علمية مقبولة ومُختبَرة، سيساعد الكل بلا شك في التغلب على الكثير من الأحكام المُسبَقة والخاطئة لكي يحصل الكل على رؤية موضوعية معقولة ومقبولة لحقائق الأمور.

ومن الملاحظ أننا، خصوصًا في ميدان البحث التاريخي، قد توصلنا إلى مستوى علمي عالٍ جدًّا، يُمكِّن الكل من التغلُّب على تصورات "أسطورية" عديدة، تدور حول هوية "الذات" في مقابل "الآخر". والواقع أن تلك الأساطير التاريخية المتوهَّمة ظلت تتحكَّم على عقول البشر قرونًا طويلة، وكانت في أغلب الأوقات مصدرًا عامًّا لأيديولوجيات عديدة في غاية التعصُّب والتطرُّف. أما الآن، فيجب التغلُّب على مثل تلك التصورات الأسطورية الموروثة عن الأجيال السابقة، لكي ننزل كلنا على أرض الواقع البشري التاريخي كما هو وليس كما نحب أن نتخيله حكر أيديولوجياتنا المفضلة. على سبيل المثال، لقد جرت منذ وقت أبحاث عديدة قائمة على المنهج النقدي العقلاني الحديث بين العلماء المسيحيين وغير المسيحيين حول الكثير من القضايا التاريخية المتعلقة بالكتاب المقدس. فقد أدَّى هذا البحث العلمي المشترك إلى فهمٍ أكثرَ واقعية

لبعضٍ من تلك القضايا الكتابية دون تقليل البعد الإيماني الخاص بكل طرف. على العكس، إن مقاربةً علميةً مثل هذه أوصلت إلى فهمٍ أكثر عمقًا ونُضجًا للإيمان الخاص بكل واحد منهم مع فهمٍ جديد لخاصية الآخر. فهذه التجربة تُثبت أن مثل هذا الانفتاح المتبادَل يمثل ثروة عظيمة لكل طرف، متخطيًا الانتقاد السلبي له، كما قد يتصور البعض. والرجاء أن يتحقق مثل هذا الالتقاء الحواري العلمي المشترك في ضوء منهج علمي حديث بين العلماء المسيحيين والمسلمين وصولاً إلى تفاهم أفضل وأعمق في قضايا عديدة مشتركة بينهما والتي ظلت منذ قرون موضع مجادلات بلا فائدة.

ب- الفكر الديني اللاهوتي.

وعلى نفس الشاكلة، فهناك حاجة إلى تلاقٍ حواري بين الأديان في مجال الفكر الديني اللاهوتي الخاص بكل واحد منها، رغم كل النزاعات العنيفة التي جرت في الماضي. إن تفكيرًا جادًّا في الإيمان الخاص وإيمان الطرف الآخر في ضوء منهج فكري سليم، سيُبرز بلا شك أن هناك العديد من القضايا المشتركة بين الكل. إذن، من المفيد للكل أن يُجرَى تبادل فكري عبر الصيغ العقائدية الدوجماطيقية (dogmatic) الشكلية التي تعبِّر عن حقائق الإيمان الخاص بكل طرف، ولكنها أبدًا لا تستطيع التعبير عنها ووصفها بالكامل، إذ إنها تفوق كل العبارات اللفظية. فمقاربة علمية في مجال التفكير الديني اللاهوتي ستُؤدِّي آخر الأمر إلى تحرير العقول البشرية من عبادة تلك الصيغ اللاهوتية الدوجماطيقية المُغلقة. وطبعًا، لا أحدَ ينكر أهمية تلك الصيغ اللاهوتية في التعبير عن إيمانٍ معيَّن لضبط الحدود الضرورية لفهمها، إلا أنها يجب ألا تُؤخَذ أبدًا كتعريفات مستوفية كاملة لِسرِّ الله المتعالي دائمًا كل

عبارة بشرية. والواقع أن الصيغ الدوجماطيقية اللاهوتية تحاول أن تُعبِّر بشكل ما عن تلك الحقائق اللاهوتية المتسامية بلغة الإشارات التي تظل دائمًا بعيدةً عن الإدراك الكامل من جانب العقل البشري أيًّا ما كان. إذن، فتلك الصيغ اللاهوتية يجب أن تُقرأ وتُفهم على أنها إشارات إلى سر إلهي يظل دائمًا في نور يفوق كل إدراك، كما يقول القديس بولس إن الله: "... ساكن في نور لا يمكن الاقتراب منه" (١ طيم ٦: ١٦)، وحسب ما قال الصوفي الجليل، عبد الجبار النفري (ت٣٥٤هـ/ ٩٦٥م أو ٣٦٦هـ/ ٧٦- ٩٧٧م): "كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة"(٢٥)

فلنفكِّر، مثلاً في المسألة المتعلقة بالوحدة والتعددية في الصفات الإلهية. إن هذه القضية موجودة في الفكر المسيحي في عقيدة الثالوث الأقدس، كما هي موجودة في المناقشات الكلامية الطويلة في الفكر الإسلامي حول تعدد الصفات الإلهية وعلاقاتها بالذات الإلهية. فعلى الرغم من تلك المناقشات الطويلة والعنيفة في الماضي والصيغ اللاهوتية المختلفة التى قدَّمها علماء الكلام، فإن هذه القضية لا تزال بعيدةً عن حلٍّ عقلانيٍّ مُرْضٍ. إن علماء الكلام واللاهوتيين لم يكن في استطاعتهم إلا أن يشيروا إلى سرٍّ دائمًا ما يظل يفوق ويتجاوز كل صيغة عقلانية، سرٌّ سوف ينكشف بالفعل على كماله وعمقه فقط في آخر الأزمنة، عند الرؤية الأُخروية للحقيقة الإلهية المتسامية

(٢٥) محمد عبد الجبار النفري، *كتاب المواقف والمخاطبات*، تحقيق أرثر جون أربرى، مكتبة المتنبى، القاهرة، ١٩٣٥: موقف، "ماذا تصنع بالمسألة"، ص ٥١.
The text is a reprint of: Al-Niffarî, ʻAbd al-Jabbâr, *The Mawáqif and Mukhâṭabât of Muhammad Ibn ʻAbdi ʼl-Jabbár al-Niffari*, edited and translated by Arthur John Arberry, E.J.W.Gibb Memorial, New Series IX, Cambridge University Press, London,1935: "Mawqif of: What are you doing with petitioning?- 28", p. 64 (English text).

"وجهًا لوجهٍ". فلنفكر كذلك في قضية حرية الإنسان في علاقته بالعلم الإلهي السابق والقدرة الإلهية المهيمنة. فقد تسببت هذه القضية أيضًا في سيلان أنهار من الحِبر بين المتكلمين واللاهوتيين دون الوصول إلى حلٍّ واضحٍ مُرضٍ للكل. إن قضايا مثل هذه من شأنها أن تجعل كلَّ الأطراف تدرك حدود العقل البشري واللغة البشرية. إن الاعتراف بالحدود الإنسانية المشتركة من شأنه كذلك أن يجعل كل مشارِك في الحوار يزداد تواضُعًا في نفسه ومع الآخر أمام حقيقة متسامية لا يمكن إدراكها الكلي، محرِّزًا إياه من الأسلوب الدوجماطيقي المتعجْرف، الذي كثيرًا ما كان عبر التاريخ مصدرًا لنزاعات ومواقف متعصبة لا حصرَ لها. وقديمًا ما أُثبتَ أن العلم الحقيقي علمٌ متصف بالتواضع، هو "الجهل الحكيم"، كما تكلم عنه سقراط (ت٣٩٩ ق.م)[٢٦]، وإلا فلا. وهذا يصحُّ خاصة فيما يتعلق بالحقائق اللاهوتية، إذ إن الله لا يجعل ذاته معروفًا للإنسان المتكبر المتعجْرف، بل ينظر إليه من بعيد، كما يأتي في الكثير من النصوص الكتابية وغير الكتابية.

فعلى كل طرف إذن، أن يكون على استعداد بأن يقبل بتواضع النور الذي قد يأتي من الطرف الآخر، مُقَدِّرًا أن الآخر قد يساعده في مواجهة هذه القضايا المشتركة التي تبدو مستعصية على المستوى العقلي. وهنا يجب أن نعترف بأن هذه النظرة المتفاهمة لم تنل حظًّا كبيرًا من التفكر الديني في

(٢٦) هذه الفكرة عن الجهل الحكيم فكرة منتشرة عند الكثير من الفلاسفة. يبدو أنها ظهرت أولاً في فلسفة سقراط (ت٣٩٩ ق.م) كمنهج في البحث الجادِّ عن الحقيقة ضد غطرسة السفسطائيين (انظر حوار أفلاطون عنوانه، *الدفاع عن سقراط*، فصل ٢٠-٢٣). بعد ذلك نجد هذه الفكرة بوضوح عند القديس أوغسطين (ت٤٣٠م) في رسالته رقم ١٣٠ الموجهة لسيدة تُدعى بروبا (Proba). أما المفكر الأوروبي الكبير نيكولا الكوزاني (Nicola Cusano) (ت١٤٦٤) فقد كرَّس لهذا الموضوع كتابًا كاملاً بعنوان: *حول الجهل الحكيم* (*De docta ignorantia*).

الماضي، وأن التغلُّب على روح المجادَلة والخصومة لا يزال مُهِمَّة صعبة للكل. فهناك العديد من أصحاب شتى العقائد الدينية الذين لا يزالون يرَوْن في هذا الانفتاح على الآخر خطرًا يفقدهم هويتهم الخاصة، فيعتبرون ذلك خيانة لعقيدتهم الأصيلة. والواقع أن السبب الحقيقي لهذا الخوف يكمُن، في رأينا، في أن عندهم انفتاحًا غير كافٍ على كلية الحقيقة الإلهية، مع تفضيل الأمانة في وَكر قبَليتهم الدينية المألوفة. أما الآن، بفضل التطور العلمي الحديث في مجال العلوم الدينية أيضًا، فقد أصبح من الممكن للكل الاطّلاع وراء حدود أسوار قبليتهم الضيقة، مع انفتاحٍ واسعٍ على تلك الأبعاد الجديدة التي تأتي عند لقاء "الآخر" المختلف.

جـ- الخبرة الروحية الصوفية (mysticism).

عند هذه النقطة ندخل ميدانًا يمتدُّ وراء كل الصيغ المنطقية والعقلانية. فالقضية هنا تخصُّ الخبرة الشخصية والوجودية التي يدخل فيها الإنسان في اتصال مباشر مع السر الإلهي الأقدس، هو الله. ففي هذا اللقاء كما تكشفه بوضوح شهادة المتصوفة من كل الأديان، تقع أشياء "لم ترها عين، ولا سمعت بها أذن، ولا خطرت على قلب بشري" (١ كور ٢: ٩). ويلاحظ أن نفس الفكرة تَرِد أيضًا في حديث قدسي مشهور: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطَرَ على قلب بشر.."[٢٧]. فقد اختبر المتصوفة

(٢٧) حديث: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر..." سنن الترمذي، الرقم ٣٢٩٢، حسن صحيح. ولهذا الحديث ما يقابله في الكتاب المقدس من آيات: انظر إلى *رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثوس*، ٩/٢، *وسفر أشعيا النبي* ٣/٦٤، *وسفر إرميا النبي* ١٦/٣.

الذين دخلوا في لقاءٍ حيٍّ مع الله أن كل الحدود التي تحدِّد وتكبِّل وجودنا البشري قد تحطَّمت هناك في ذلك اللقاء الخطير. وهناك "فقط الروح هو القائد الوحيد للإنسان الروحي"(٢٨)، كما يقول الروحاني المسيحي القديس يوحنا الصليب (John of the Cross) (ت١٥٩١)؛ وعلى نفس النمط يؤكد المتصوفة المسلمون: "تخلقوا بأخلاق الله"(٢٩). وعلى أية حالة، فالمتصوفة الروحانيون (mystics) يتكلمون بلغةٍ لا يستطيع فهمَها إلا من عانَى معاناتهم وخبر خبرتهم الروحية وذاق مذاقاتهم الباطنة. وعند هذه النقطة لا بد أن يتوقف تعَجرُف العقل الإنساني، تاركًا فضاءً مفتوحًا لتبصُّرات القلب ولإلهامات الروح. عندئذٍ لا بد للمرء أن يكون لديه الأمانة والشجاعة ليَدعَ قلبَه يُعبِّر عن ذاته بحرية تامة دون خوفٍ أن "يسقُط رأس الصوفي تحت قلم بعض الفقهاء"، كما صرَّح المتصوفة كعبرةٍ تعلَّموها من دروس مُرَّة عبر العديد من أحداث تاريخية مأساوية. وعند هذه النقطة يجب أن يُسمَح للمتصوفة الرُّوحانيين أن يتلاقَوا "قلبًا لقلب" في أتم الحرية والتلقائية. إنهم سيجدون بكل تأكيد سبلاً للتلاقي والتفاهم فيما وراء حدِّ العقل المحدود والثقافات المحلية الخاصة بهم.

ونموذجيًا في هذا الصدد كان اللقاء الذي تم بين الراهب المسيحي الشهير توماس ميرتون (Thomas Merton) (ت١٩٦٨) والزعيم المرشد البوذي الأكبر "دالاي لاما" (Dalai Lama). فقد وصف توماس ميرتون هذا اللقاء العجيب في كتابه الأخير *"يوميات آسيوية"* (*The Asian Journal*)، حيث وصف رحلته

---

(٢٨) النص الأصلي يقول:
"For the soul, like a true daughter of God, is moved in all by the Spirit of God". John of the Cross, *The Living Flame of Love, Stanza* 2, Commentary No. 34.

(٢٩) هذا قول متداول بين الصوفية سبق ذكره.

الأولى والأخيرة التي قام بها في بعض بلاد آسيا[٣٠]. لقد كانت تلك هي المرة الأولى التي تلاقى فيها الاثنان، إلا أنه بدا لهما وكأنهما على معرفة متبادَلة منذ وقت طويل، أو قل منذ القدم. لقد اكتشفا أن كُلاً منهما كان قريبًا جدًا من الآخر في خبرته الصوفية، وأن هناك رابطةً روحية جدَّ عميقة تربطهما، فجَرى بينهما تواصل روحي بلا حدود.

وقد يكون هذا أعلى صورةٍ من الحوار الديني، أو بالأحرى البين-ديني، لأنه تتحقق فيه غايته العليا، وهي جمع الأطراف معًا في اتصال روحي عميق متبادل بكنه السر الإلهي، ومن ثمَّ في مشاركة عميقة فيما بين ذواتهم والكل. ففي الماضي لم يكن من الممكن أن تظهر نماذج عديدة من لقاءات من هذا القبيل. والواقع أن كل متصوف في الماضي ظلَّ يعيش حياته الروحية في إطار حظيرته الآمنة من تقاليده الدينية الخاصة، حتى لو كان في عمقه قد خبر حضور السر الإلهي الذي يتسامى ويفوق كل الصيغ الدينية الشكلية. أما الآن في عصر العولَمة الجديد حيث تتداخل الشعوب والحضارات، فعلى الخبرات الروحية المختلفة أن تخرج من مواطنها القبلية الخاصة إلى الساحة العالمية العامة، فتنفتح على الخبرات الروحية الأخرى الآتية من كل جهة في أتم الاحترام والتفاهم.

وإنني أرى، بعد رحلتي الطويلة عبر شتى الطرق الروحية من مختلف الأديان، أن قديسَ المستقبل لن يعودَ كونه قديسًا معترَفًا به من جانب المؤمنين المنتمين إلى حظيرته الدينية الخاصة فحسب. عكس ذلك، إن قديسَ المستقبل

(٣٠) انظر:
Thomas Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*, Brother Patrick et alii (ed.), New Directions Books, New York, 1973, pp. 100-125.

أو قل المتصوف الروحاني (mystic) في المستقبل هو ذلك الذي يعيش في انفتاح حقيقي بذاته على الآخر المختلف، فيخرج من حظيرته الدينية الخاصة لملاقاة حضور السر الإلهي في التقاليد الدينية العالمية. وهكذا يصبح ذلك القديس المتصوف (أو تلك القديسة المتصوفة)، بكامل المعنى "أخًا كونيًّا" (universal brother) أو "أختًا كونية" (universal sister)، مُعترفًا بهـ/ بها ومحبوبًا/ محبوبة من طرف الكل، أي المنتمين إلى شتى التقاليد الدينية. فهناك بعض الناس الروحانيين المعاصرين الذين أثبتوا أن القداسة الحقيقية من الممكن أن يُعترَف بها وتُقدَّر حقَّ قدرِها خارجَ الحدود الطائفية الخاصة. نذكر هنا على سبيل المثال الراهبة المسيحية المعروفة "الأم تريزا من كالكتا" (Mother Teresa of Calcutta) (ت١٩٩٨)، والراهب المسيحي الذي اندمج في الثقافة الهندوسية "بيد جريفيث" (Bede Griffiths) (ت١٩٩٣) وغيرهما كثيرون من شتى الديانات. إذن، فهؤلاء الناس صاروا أعلامًا واضحة لنمط جديد من القداسة، هو ما يمكننا أن نسمّيه بـ"القداسة الكونية أو العالمية". وبالفعل يمكننا أن نقول إنها بالفعل العولمة الحقيقية على مستوى الإنسانية الكونية.

ومن المرجو أن يصبح هذا النمط من القداسة مألوفًا ومنتشرًا بشكل متزايد في عالمنا المعولَم لخيرِ كل البشر. هكذا، فإن الحياة الروحية والصوفية تُثبت أنها بالفعل من المجالات الأكثر أهمية وفاعلية من أجل إقامة حوارٍ حقٍّ وعميقٍ بين مختلف التقاليد الدينية، وبالتالي بين عامة البشر. إن الأديان المختلفة مدعوة الآن أن تكون في عالمنا المعاصر أكثر فأكثر عوامل وعناصر فعالة من أجل السلام والتقدم الحقيقي للبشرية جمعاء، إذْ إنها تمسُّ أعماق الإنسان، حيث يتلاقى وجهًا لوجهٍ مع مصدره الأول ومقصده الأخير، هو السر المطلق، أي الله.

خاتمة

في عالمنا المعولَم، الذي دخلت فيه البشرية منذ وقت، أصبح الحوار على شتى أشكاله وأبعاده موقفًا ضروريًّا، بل حتميًّا وحياتيًّا على كل مستويات الحياة البشرية، إذا أراد الإنسان أنْ يستمرَّ على قيد الحياة تجاه التحديات الجسيمة التي تواجهه في زماننا هذا.

والحقيقة أن التاريخ البشري لم يَعُد أيسر وأبسط الآن مما كان عليه في الماضي، كما لا يزال يتوهم الحالمون بتقدم إنساني مستمرٍّ ومتصلٍ بلا حدود. عكس ذلك، لقد أصبح التاريخ البشري في عصرنا الحالي، عصر "قريتنا العالمية" (global village)، أكثر تعقيدًا وخطورة مما كان عليه من قبل. ففي الظروف الراهنة، وضد كل التوقعات العقلانية المتفائلة، يبدو أن مستقبل البشرية عاد مرتبطًا بوجود القيم التي تتضمنها الأديان العالمية. لقد أثبتنا أن هذه الأديان إذا تقابلت بعضها بالبعض في حوار حقيقي مثمر، أصبح بإمكانها أن تقدِّم مساعدةً فعَّالة لمواجهة القضايا الجسيمة المحيطة بإنسانيتنا المعاصرة.

وكذلك يبدو أن انفتاحًا متبادَلاً وغيرَ مشروطٍ بين الأديان العالمية يكون بالفعل العلاج الحقيقي الوحيد للانبعاث الجديد للقبليات الجديدة المتعصبة التي صارت مصدرًا، على شاكلة ما حدث في الماضي، لسلسلة لامتناهية من الحروب والكوارث الكبرى. ويبدو الآن بوضوحٍ متزايد أن الحوار على شتى مستويات الحياة البشرية، وخاصة على المستوى الديني، هو الإجابة الصحيحة والمعالجة الفعالة لتحدِّيات عصرنا الحاضر. إلا أنَّ حوارًا حقيقيًّا على هذا

المستوى، كما رأينا آنفًا، يُثبت أنه مهمَّة صعبة والتزامٌ جادٌ للغاية، وليس ضربًا من المجاملات السطحية المتداولة في الكثير من الحلقات الحوارية. فحوار حقٌ يتطلب تغيُّرًا عميقًا في عقل وقلب البشر، وتحولاً جذريًّا في مسيرة حياتنا. إن كل دين عالمي مدعُوٌّ الآن على وجه الخصوص وبإلحاح شديد لا يسمح بالتأجيل أن يقود إنسانيتنا المعاصرة نحو هذا التحول التاريخي الجذري والشامل. فلقد صار شائعًا على مستوًى عالمي الشعارُ الذي أعلنه منذ وقتٍ اللاهوتي الألماني المعاصر هانس كونج (Hans Küng) عندما أعلن أنه: "لا يمكن أن يكون ثَمَّ سلامٌ بين الشعوب طالما لن يكون ثَمَّ سلام بين الأديان". فهذا يعني أنه ليس من الممكن أن يتحقَّق السَلامُ بين الشعوب والثقافات المتباينة، طالما لم يتحقق أوّلاً السلام بين الأديان العالمية. فهذا السلام سيأتي فقط ثمرة الالتزام بحوار جادٍّ بين-ديني لا بديل عنه.

هذا، في رأيي، هو التحدّي الأكثر خطورة وجسامة الذي تواجهه إنسانية قريتنا العالمية، وهذه في نفس الوقت مسئولية كبرى تقع على عاتق كل دين من الأديان العالمية من أجل تحقيق السلام بين البشر.

المقالة الثانية

الروحانيات في حوار أو حوار بين الروحانيات

١- الإنسان كائنًا متسائلاً

١-١: الأديان والتساؤلات الإنسانية

١-٢: التساؤل: طابع أساسي للإنسان ودعوة إلهية فيه

٢- التساؤلات الوجودية أو الآفاق الروحية للإنسانية في عصرنا

٢-١: العولمة وتحدياتها

أ- بين التسويقية العالمية (global markcting) والتكتل الثقافي (cultural massification)

ب- ... والتشظّي الأخلاقي- الديني (moral-religious fragmentation)

جـ- ... وصحوة القبليات المحدثة (neo-tribalisms) من عِرْقِيَّةٍ وثقافية ودينية

٢-٢: التعددية الدينية ومتطلَّباتها

أ- التعددية الدينية: ظاهرة إيجابية أم سلبية؟

ب- التعددية الدينية: بين الهوية والغيرية (identity- otherness)

جـ- مستقبل الدين أو دين المستقبل: أربعة متطلَّبات أساسية إزاء كل دين في عصرنا

جـ١: معاودة الرسالة الأصلية لكل دين

جـ٢: مواجهة الحداثة المعاصرة

جـ٣: الحوار مع الأديان الأخرى

جـ٤: الالتزام بالعدالة في العالم

٣- التصوف في الأفق الوجودي الإنساني

٣-١: البحث عن الهوية الإنسانية (human identity)

٣-٢: ... وفي لقائه مع السر المطلق (Absolute Mystery)

٤ـ فضاءات التلاقي بين التصوف الإسلامي والروحانيات الدينية الأخرى

٤ـ١: الكائن البشري وهويته

أـ المسيرة الصوفية ومراحلها

بـ الكائن البشري وأبعاده الوجودية

٤ـ٢: الكائن البشري ومحيطه: الكون

أـ العلم الحديث وفقدان المعنى الروحي للكون

بـ من أجل تناغم بين العلم والحكمة

٤ـ٣: الكائن البشري إزاء المطلق

أـ الإنسان كائنًا من أجل المطلق

بـ الله دائمًا الأكبر والأقرب

جـ الله السر الأسمى المتعالي والمتنازل

(God, the transcendent and trans-descendent Mystery)

خاتمة: نحو روحانيات في حوار أو حوار بين الروحانيات

الروحانيات في حوار
أو حوار بين الروحانيات[٣١]

١- الإنسان كائنًا متسائلاً

١-١: الأديان والتساؤلات الإنسانية

إن الوثيقة الصادرة عن المجمع الفاتيكاني الثاني *"في عصرنا"* (*Nostra Aetate*) عام ١٩٦٥ فتحت عالم الكنيسة بالشكل الأكثر وضوحًا وسلطة على آفاق جديدة، هي آفاق العلاقات بالأديان غير المسيحية. فهذه الأديان حتى ذلك الوقت ظلت منظورًا إليها من بعيد، وفي أغلب الأحيان بعدم ثقة، بل بإدانات صارمة كأنها مملكة الظلام واللاخلاص، أي الهلاك المحض. ومن المعروف أنه حتى القديس أوغسطين (St. Augustine) (ت٤٣٠م) نفسه، وهو معروف بلقب "معلِّم النعمة" (Doctor gratiae)، لم يُبدِ أي غوارٍ حِيال الاحتمال أن الأغلبية العظمى من البشر ربما سيكون مقدَّرًا عليهم أن يسيروا إلى الهلاك الأبدي لمجرَّدِ أنهم لم يحظوا بنعمة الانتماء إلى قطيع الكنيسة. ومن المعروف أيضًا أن المبدأ اللاهوتي الذي ظل منتشرًا ومتداولاً في البيئات الكنسية حتى ذلك العهد، والذي يقول: "لا خلاص خارج الكنيسة" (extra ecclesia nulla salus)، كان قد غطَّى منذ زمن طويل الأفق الإيماني الكنسي، وفي أغلب الأحيان بمعنى التقييد والحصر: حقًّا، لا خلاص لأحد خارج الكنيسة بالمعنى الحرفي للعبارة.

---

(٣١) هذه المقالة تمثل توسعًا لمحاضرة ألقيتُها في جامعة غريغوريانا (روما) بمناسبة مؤتمر عُقد فيما بين ٢٥– ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٥، في ذكرى مرور أربعين سنة لنشر الوثيقة الكنسية *"في عصرنا"* (*Nostra Aetate*) التي أقرها المجمع الفاتيكاني الثاني سنة ١٩٦٥.

أما الآن، في المجمع الفاتيكاني الثاني، فإن الكنيسة اعترفت بكل وضوح وبكامل سلطتها بأنه تتوفَّر هناك، خارج حدود الكنيسة المرئية، إمكانية للخلاص لكل من طلبه بالحق. فهذا موقف جديد في تاريخها بلا شك، وهو ثمرة عمل لاهوتي طويل مُضنٍ، له تأثير واسع في الأعمال اللاهوتية العديدة التي صُنِّفت حول هذا الموضوع فيما بعد المجمع الفاتيكاني الثاني.

على هذا يجب القول بأن الوثيقة المجمعية *"في عصرنا"* – بالإضافة إلى وثائق مجمعية أخرى– أحدثت تحوُّلاً تاريخيًّا مهمًّا في لاهوت الكنيسة الكاثوليكية، ففتحت أمامها ووجَّهتها نحو آفاق جديدة، هي آفاق الحوار بين الأديان.

والواقع أن هناك وثائق كنسية عديدة ظهرت بعد المجمع الفاتيكاني الثاني مؤكدة موقفها هذا الجديد[٣٢]. ويجدر بنا أن نذكر بصفة خاصة وثيقة كنسية مهمة جدًّا بعنوان *"الحوار والإعلان"* (*Dialogue and Proclamation*) الصادرة عام ١٩٩١، التي تُعْتَبَر من أكمل ما كُتب في هذا الموضوع. فهذه الوثيقة تتكلم عن أربعة أشكال من الحوار كما سبق أن ذكرنا وهي: حوار على مستوى الحياة، وحوار على مستوى الأعمال، وحوار على مستوى الفكر اللاهوتي، وحوار على مستوى الخبرة الروحية. ويُصنَف هذا الأخير، أي الحوار على مستوى الخبرة الروحية، بأنه حوار: ".. يتم بين أشخاص راسخين في التقاليد الدينية الخاصة بهم وهم يريدون أن يتقاسموا ثرواتهم الروحية، على

(٣٢) لمزيد من المعرفة في التعليم الكنسي في الحوار البين–ديني انظر إلى:
Gioia, Francesco (ed.), *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio*, o.c. (with translations).

سبيل المثال ما يتعلق بالصلاة والتأمل والإيمان وطرق البحث عن الله أو المطلق"، (*الحوار والإعلان*، فقرة ٤٢)[٣٣].

وهذا بالضبط هو موضوع بحثنا هذا. وهناك في هذه الوثيقة المجمعية "*في عصرنا*" مستهَلٌ مهمٌّ لم يُقدَّر، في رأيي، حق قدره في كل ما كُتب حول موضوع الحوار حتى الآن. وربما حدث ذلك لأن الأفكار المتضَمَّنةَ فيه أُعتبِرتْ شديدةَ العمومية ومتجاوَزةً سلفًا، إلاَّ أنَّه يستحقُّ، في رأيي، تقديرًا أكبر.

وربما كان التجاهل لِمَا يأتي في مستهَلِّ هذه الوثيقة المجمعية من الأسباب التي أدَّت في النهاية بالحوار البين-ديني (interreligious) إلى فقده جدية معالمه الأساسية بشكلٍ كبير. فقد انحطَّ هذا الحوار الديني أحيانًا كثيرةً إلى مستوى مجردِ تبادلٍ جدِّ سطحيٍّ لآراء لا تشغل أحدًا، إن لم يكن إلى مستوى دعاية رخيصة للآراء الخاصة، لا غير. والواقع أن مستهلَّ الوثيقة المجمعية هذا يُقدِّم الأديان على أنها إجابات متعددة مختلفة على تساؤلات أساسية تلمس بالفعل كل إنسان، بل "تُقلق القلبَ البشري في العمق"، لأنها تساؤلات تلمس المعنى العميق لوجود كل إنسان. فيقول النص المجمعي:

"إن البشر كلهم ينتظرون من الأديان المختلفة إجابةً للألغاز المخبوءة في الوضع الإنساني، وهي ألغاز أقلقت ولا تزال تُقلق القلبَ البشري في عمقه، في ماضيه وحاضره: ما الإنسان؟ ما معنى حياتنا وغايتها؟ ما الخير وما الشر؟ ما مصدر الآلام وما غايتها؟ ما الطريق الذي يقود إلى السعادة؟ ما الموت والحساب والجزاء بعد الموت؟ وأخيرًا، ما السر المطلق المتعالي على كل

(٣٣) انظر:
Gioia, Francesco (ed.), *Interreligious Dialogue*, o.c., p. 623.

وصف، والذي يحيط بوجودنا كلنا، فمنه نأتي إلى الوجود وإليه نصير؟"، (في عصرنا، الفقرة ١).

هذه بعضٌ من التساؤلات الأساسية التي تطرح نفسها على كل كائن بشري. ومن الواضح أيضًا أن الوثيقة المجمعية قدَّمتها فقط كأمثلة لذلك التساؤل المتواصل ولتلك الإشكالية الجذرية اللذَيْن يخترقان الوجود البشري بأكمله، واللذَيْن- إن جاز القول- يشكِّلان التركيب الأساسي للكائن البشري بقدر ما هو "كذلك" (qua talis)، أي بشر.

والواقع أنه إن وُجد ثمة كائن بشري لا يطرح على نفسه هذه التساؤلات فسوف يتوقف عن كونه إنسانيًّا. ومن ثم، يبدو لي بكل وضوح أن هذه الوثيقة المجمعية تُقدِّم هنا جانبًا مهمًّا جدًّا من الحوار بين الأديان، والذي، في حسباني، يجب أن يكون نقطةَ انطلاق لأيِّ حوارٍ جادٍّ فيما بينها. فنحن، البشرَ، ندخل في حوار بيننا في المقام الأول لأن لدينا تساؤلات أساسية مشتركة تتطلب منا إجابة مُقنعة. والواقع أننا نجد أنفسنا تحت ضغطٍ مستمرٍّ ملحٍّ من تساؤلات وإشكاليات جذرية متواصلة تخترق وجودنا بأكمله. وفوق ذلك يبدو أن معنى وجودنا متعلق تعلقًا وثيقًا بقدرتنا على الإجابة على تلك التساؤلات الإنسانية الجوهرية، وإلا فلا معنى للأديان في حدِّ ذاتها.

١-٢: التساؤل: طابع أساسي للإنسان ودعوة إلهية فيه :

إن الكائن البشري يبدو كائنًا متسائلاً من أساسه، فهو يتساءل قبل كل شيء عن معنى وجوده وحياته. إلا أن تساؤله هذا يتسع عبر ذلك حتى يشمل معنى الوجود عامةً. فهذان التساؤلان متعالقان بشكل وثيق، فلا يمكن الإجابة على أحدهما دون الإجابة على الآخر. والواقع أن هذا التساؤل جانب أساسيٌّ في الكيان البشري، فقد وجد استيضاحًا مستفيضًا في التفكر البشري على المستوى الفلسفي واللاهوتي عبر العصور، وفي عصرنا بصفة خاصة[٣٤].

يمكن أن يُلاحظ في هذا الصدد أن الحيوانات الأخرى التي دون البشرية تبدو أيضًا في بحث عن سعادة، إلا أنها في الغالب تطلب سعادتها من مجرد إرضاء حاجاتها وغرائزها الأولية الطبيعية الآنية، مثل الغذاء والجماع والإنجاب .. إلخ. ولكن، على هذا الصعيد أيضًا ربما يلزم المزيد من التفكر والتفاهم، إذْ إن القديس بولس يتحدث في رسالته إلى أهل روما (روم ٨: ١٨-٢٥) عن "أنين كآلام المخاض" يخترق كل الخليقة، وعن "انتظار للخلاص"،

---

(٣٤) إن التفكر حول الإنسان ككائن مهتم بالتساؤل الوجودي (existential)" أو (ككائن للتساؤل الميتافيزيقي) (the being of the metaphysical question) أصبح من أهم موضوعات الفكر الفلسفي الحديث، وقد دخل هذا التصور أيضًا في التفكر اللاهوتي المسيحي المعاصر. وقد استمددْتُ أفكاري خاصة من النظرية اللاهوتية لكارل رانير (ت١٩٨٤)، وهو واحد من أهم المفكرين اللاهوتيين الكاثوليك في القرن العشرين، وكان بين مَن ساهموا مساهمة هامة في أعمال المجمع الفاتيكاني الثاني. راجع:

Rahner, Karl, *Spirit in the World* (German original, *Geist in Welt*, ed. by Johannes Baptist Metz, Kösel Verlag, Münich, 1957), English translation, by William Dych, Sheed and Ward, London, 1998 (1st ed. 1968); Id., *Hearers of the Word*, (German original, *Hörer des Wortes*, ed. by Johannes Baptist Metz, Kösel Verlag, Münich, 1963), English translation, by William Dych, Sheed and Ward, London, 1969.

وهو تشوّق راسخ محفور في كل مخلوق. فهذا النص قد يفتح آفاقًا جدً رحيبة حول معنى الكون في كليته، هي آفاق لم يُطَّلع عليها بعد، إذْ إن كل كائن من جوهره في طلب دائم عن مصدره الأول وهدفه الأخير. على أية حال، يبدو واضحًا كل الوضوح أن الكائن البشري بخلاف سائر الحيوانات الأخرى مجبول على فُضولٍ مُلِحٍّ لا يُشبَع وعلى بحثٍ دؤوب لا يَنقطِع وانفِتاحٍ متواصل لا يُملأ، فهو مدفوع من صميم كيانه لكي يتجاوز كل الآفاق المحدودة في إطار الحاجات والغرائز الحيوانية المحضة. هكذا، فالكائن البشري يجد ذاته ملقًى في بحث دائم لا يَعرف انقطاعًا ولا راحة، وفي سعي مُجِدٍّ لإدراك وتحقيق معنى وجوده وحياته الحق بأكمل صورة.

وعلى هذا الأساس يمكن تقديم تعريف للكائن البشري يوازي بل يُكمِل تعريف أرسطو الشهير عندما وصف الإنسان بأنه "كائنٌ ناطق" (أي منطقي عاقل– logikòs). يمكننا إذن أن نقول: إن الإنسان، أي الكائن البشري، يبدو أنه في جوهره "كائن متسائل من جوهره"، إن جاز التعبير، أو قُلْ هو "كائن في بحث مستمر". والواقع أن البحث المستمر والتساؤل المتواصل والإشكالية المتجذرة والمتجددة أكثر فأكثر عن معنى وجوده الفردي والكلي، هي الملامح الجوهرية التي تشكل بل تميِّز الكائن البشري بقدر ما هو "كذلك" (qua talis) أي إنساني، حسب التعبير المدرسي (scholastic) المعروف، فهكذا، يتميز الإنسان عن سائر الكائنات.

والحق أن الكائنات الأدنى درجة من الإنسان، سواء الحيوانات أو النباتات أو الجماد، تبدو مدفوعة بقوى مختلفة كثيرة منها الفيزيائية والكيمياوية والبيولوجية والغريزية... إلخ، وهي تتحرك من طبيعتها بصورة محدَّدة وثابتة؛

ومن ثم فهي بعيدة كل البُعد عن أي شكل من أشكال البحث والتساؤل. في حين أن الكائنات الأرقى درجة من الإنسان، كالملائكة، يُتَصوَّر أنها في حالة رؤية الحقيقة رؤية واضحة نيِّرة كاملة دائمة، ومن ثم، فهي أيضًا بعيدة كل البُعد عن أي شكل من أشكال البحث والتساؤل. ومع هذا، كما أشرنا سلفًا، فإن رؤيةً أكثر عمقًا وشموليةً من الممكن أن تكشف أنه هناك في داخل كل مخلوق يكمُن سؤال أنطولوجي جذري وحتمي، ألا وهو السؤال عن أصل وجوده، وأخيرًا عن المطلق (Absolute)، إذ إنه الأصل (Ground) الأخير لكل موجود: فالكل منه صادر وإليه يعود. من ثم، حسبما أبرزت الكثير من التأملات الفكرية الفلسفية قديمًا وحديثًا، فإن الخليقة كلها تبدو في حركة مستديمة متواصلة تنطلق من المطلق وإليه تتوجه. هذه قضية فلسفية مهمة، ولكنها بعيدة عن إطار بحثنا الذي نحن بصدده.

إذن، فالإنسان بخلاف الكائنات الأخرى يُثبت أنه الكائن السائل المتسائل بلا انقطاع. فهو ذلك الكائن الذي عقب كل إجابة يطرح دائمًا أسئلة أخرى متزايدة متجددة: إنه الكائن المتسائل بامتياز. فهو يتحرك في تساؤل دائم لا ينقطع، وفي بحث دائب لا ينفد عن المعنى المتعلق بوجوده ووجود الكائنات المحيطة به. هذا على الأقل ما دام إنسانًا... فمَن يدري؟ ربما سيأتي يوم يتوقف فيه الإنسان عن كونه إنسانًا...، ربما يختزله الطغيان التكنوقراطي المتزايد إلى مجرد آلة للإنتاج والاستهلاك دون أي أفق مفتوح يتطلع به إلى ما وراء عالم التلاعب التكنولوجي. حينذاك ستتحقق المقولة التي أردِّدها منذ وقت وهي على شاكلة العبارة الواردة في الكتاب المقدس التي تُثبت: "خلق الله الإنسان على صورته ومثاله"،(سفر التكوين ١: ٢٧). فأقول من جانبي: "إن

الإنسان صنع الآلة، ثم تحوَّل على صورتها ومثالها". فعند ذلك الحد سيتوقف الكائن الإنساني عن كونه إنسانيًا (human)، كي يتحول- ومَن يدري؟- ربما إلى "آلة روبوتية مُتقَنة" (robot) تعمل وتُنتِج وتَستهلِك في إطار نظام روبوتيٍّ محكَم، حيث أصبح الوجود مجرَّد وظيفة عملية فيه لا غير، وهي قابلة للتبدُّل الدائم مع غيرها من الأجزاء في خدمة آلة روبوتية أسمى (Super-robot). حينذاك سيكون الإنسان-الروبوتي (human-robot) قد توقَّف عن كونه إنسانًا، فلن يعود يتساءل بعدُ عن معنى وجوده إذْ إنه قد حُدِّد له سلفًا من قِبَل "الروبوت الأسمى" الشامل الذي عيَّنه كمجرد وظيفة عملية له. حينذاك لن يعود هذا الإنسان المختزَل في وحدة روبوتية خالصة يفكِّر في نفسه ومعنى وجوده، بل عليه أن يؤدي وظيفته الروبوتية إلى أقصى حد ممكن له. وبعد ذلك، ينبغي عليه أن يتلاشى دون أسَف حيث إن وحدات روبوتية أخرى، أكثر تفوقًا تقنيًا، ستواصل أداء وظيفته الروبوتية بصورة أفضل وأكمل.

هل يكون هذا المصير الأخير الذي يسعى البشر إليه حسبما يظهر في أفقنا ويبدو لإدراكنا؟ لا شك أن هذا الاحتمال يمثِّل علامة استفهام جسيمة تخيِّم على وجودنا البشري الحالي. وهناك العديد من المفكرين المعاصرين الذين يشيرون إلى احتمالية مثل هذا المستقبل الروبوتي للجنس البشري. وكذلك، هناك العديد من المظاهر الثقافية والاجتماعية في عالمنا المُعولَم التي تُنذر بأننا لسنا بعيدين عن خطورة مثل هذا المستقبل الروبوتي الذي قد يُطِلُّ على أفق تاريخنا الحالي.

في ضوء هذه التأملات أرى أن هناك فائدة كبرى بل ضرورة ملحة في أن نرجع بكل جدية إلى خطاب المجمع الفاتيكاني الثاني وإلى ذلك "التساؤل

الإنساني الجذري"، فهو، في رأيي، الأفق الوجودي الأساسي والمؤسِّس لأي خطاب ديني جادٍّ. إن المجمع الفاتيكاني يشير إلى أن الأديان العالمية في أساسها "إجابات مختلفة لتساؤلات وقضايا وجودية" تخص كل كائن بشري بقدر ما هو "كذلك"، أي بشري. وهذا موقف جدُّ خطير وعصري في مجال الأديان والحوار فيما بينها.

إن التساؤلَ البشري العام حول معنى وجوده والإجابة الدينية عليه ليسا منفصلين بعضَهما عن بعض، بل هما متعالقان بشكل وثيق في مسألة عامة تخص الجميع، ألا وهي "أنسنة الكائن الإنساني" (humanization of human being). فالدين مع توجهاته الروحية الصوفية ليس شيئًا اختياريًّا (optional) زائدًا على الوجود البشري؛ إنما الدين يشكّل النواة الحية الصميمة لكي يصير الإنسان أكثر إنسانية. والواقع أن الإنسان، إذا نُزعت منه هذه النواة الجوهرية، فسقوطه في عالم روبوتي كلي شامل يبدو أمرًا شبهَ محتومٍ.

وإلى جانب ذلك، يجب أن يلاحَظ أن هذا التساؤل الإنساني الأساسي، إذا سُبِر وكُوشِف في غوره الأعمق، سيبدو أنه في حقيقة الأمر دعوة إلهية مغروسة وراسخة في صميم قلب الكائن البشري: فهذا التساؤل يمثل العلامة الأولى التي تشهد على حضور الله في صميم الضمير الإنساني، ومن ثم فهو الكشفُ الإلهي الأولُ عن ذاته للكائن البشري. فالكائن البشري يلجأ ويتجه إلى ذلك التساؤل لأنه يشعر في أعماقه بأنه مسئول من طرف أساس (Ground) كيانه: وهو الله. والواقع أن الإنسان يكتشف أنه "مسئول" لأنه واعٍ كلَّ الوعي بوجوب الإجابة عن وجوده، وهذا لأن لديه الوعيَ العميق بأن وجوده ليس "له"، كمِلك مطلَق، إنما هذا الوجود أُعطي له كدعوة وواجب، وأخيرًا

كمسئولية. فعند بلوغه أعماقَ تساؤله يُدرك الإنسان (حتى ولو لم يكن دائمًا بشكل بيِّن) بأنه في حضرة أحَدٍ ما يبادره بالسؤال لأنه هو بعينه الذي أعطاه منحة الوجود، منحة مجانية بدون شك ولكنها في الوقت نفسه واجب حتميٌّ ومسئولية لا مفرَّ منها. فإن الكائن البشري يكتشف ويعي في أعماقه بأنه ملزَمٌ بوجوده، فعليه أن يحقِّق وجوده وهو مسئول عن ذلك. وهذا إلى حدٍّ أنه لو قرَّر ألأ يوجد ماحيًا ذاته ماديًّا ومعنويًا عن وجه الوجود، لكان اختيارُه هذا في حدِّ ذاته إجابةً على الدعوة إلى الوجود ومعناه. وقد تكون هذه إجابةً سلبيةً، لكنها رغم ذلك ستكون دائمًا إجابةً تجعله مسئولاً عن وجوده بالضبط بمحوه، ومن ثم قابلاً لتحمُّل عواقبها.

وختامًا لهذه التأملات الافتتاحية، يتَّضح لنا أن السؤال والتساؤل، والبحث عن الذات والسعي إلى تحقيقها هي السمات الأساسية للكائن الإنساني من حيث هو كذلك، "إنساني". إلا أن هذه التساؤلات تمثل في الوقت ذاته دعوة إلهية أصلية موجَّهة إليه، هي دعوة إلى المسئولية والاختيار على مستوى الوجود. فهذه هي الخلفية التي يجب على ضوئها أن تُفهم حقيقة الدين والأديان ومن ثم حقيقة المسيرات الروحية فيها.

وأخيرًا، ينبغي بنا أن نشير هنا إلى أن هذه الفكرة عن الإنسان كـ"كائن متسائل" أو كـ"كائن في بحث دائم عن معنى وجوده"، أو عن فكرة "الإنسان الرحَّالة" (homo viator)، تظهر في الكثير من الأساطير (myths) والحكايات (tales) المتواترة في العديد من الثقافات في مختلف شعوب العالم. إن هذه التصورات تمثل بلا شك علامة واضحة تُثبت أن هذه الخبرة العميقة تنبع من أعماق الكيان البشري المشترك بين الجماعات البشرية كلها. نذكر هنا على

سبيل المثال ملحمة جلجامش (Gilgamesh) الشهيرة، وهي أسطورة قديمة نبعت من الحضارة السومرية في بلاد الرافدين (Mesopotamia) في الألفية الثالثة قبل الميلاد، وهي من أقدم النصوص الأدبية في التاريخ البشري على الإطلاق. ففي هذه القصة تبدو بكل وضوح الإشكالية الأساسية التي تحيط بالمصير البشري المشار إليها في خطابنا هنا. فجلجامش هذا بعد ما اختبر موت صديقه أنكيدو (Enkiddu) يهيم على وجهه باحثًا عن شجرة الحياة الخالدة، فرارًا من حتمية الموت. أخيرًا، بعد مخاطرات عديدة، يحصل جلجامش على تلك الشجرة الغالية. إلا أنه، عند عودته إلى وطنه، تُسرَق منه تلك الشجرة الثمينة، فلا يبقى له إلا أن يُلاقي المصير البشري المحتوم على الجميع، وهو الموت.

إلا أن الإنسان، رغم تلك النهاية المأساوية غير القابلة للتجنُّب والتي تتكرر باستمرار في تاريخه الطويل، يشعر في أعماقه بأنه مدعو إلى أن ينطلق دائمًا من جديد في بحث لا ينقطع عن الحياة الخالدة: هذه هي البغية الأصيلة الأصلية في أعماق وجوده. وهو يشعر كذلك بأن مَن أوجَده قد أوجده للحياة لا للموت؛ فعلى ذلك يشعر بأن الحياة الخالدة الباقية دائمًا هي هدفه الحقيقي الأقصى وأمله الأخير الأوحد، وإلا، فلا معنى لوجوده دون ذلك.

٢- التساؤلات الوجودية أو الآفاق الروحية للإنسانية في عصرنا :

٢-١: العولمة وتحدياتها[٣٥] :

إن التساؤل الوجودي في الإنسان يأتي دائمًا مرتبطًا باللحظة التاريخية (kairòs) التي يعيش فيها. فالإنسان كائن تاريخي في جوهره، وهو مشروط دائمًا بالسياق التاريخي والظروف الوقتية التي يتواجد فيها. فالتاريخ ليس مجرد تتابُعٍ لحظات كلها متساوية أو مجرد إطار شكلي خارج عن الوجود المعيش من طرف الإنسان، إنما التاريخ عملية وجودية تتقدم فيها ومن خلالها الإنسانية نحو آفاق وجودية ومعرفية جديدة، فعبرها يكتشف الإنسان ذاته ويفهم كنه ذاته ويحققه أكثر فأكثر. من ثَمَّ يصير الإنسان قادرًا بصورة متزايدة على تحقيق أو تدمير ذاته بكليتها، فهو مخيَّرٌ ومسئول عن ذاته. بالتالي، فإن التاريخ البشري يتقدم دائمًا تحت راية التباسٍ جوهري بين النجاح والإخفاق،

(٣٥) فيما يتعلق بموضوع العولمة هناك عدد ضخم من الدراسات والمقالات ما بين مطبوع والكتروني. أذكر هنا فقط بعضًا من أهمها على سبيل المثال لا الحصر:
Kevin Bales, *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, University of California Press, Berkeley, 1999; Zygmunt Bauman, *Globalization. The Human Consequences*, Columbia University Press/ Polity Press, Oxford, 1998; Id., *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Blackwell, Oxford, 2003/Polity Press, Oxford, 2004; Nicholas Boyle, *Who are we now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*, T&T Clark, Edinburgh, 1998/ Continuum, New York, 2000; Michael Chossudovsky, *Globalizzazione della povertà e Nuovo ordine mondiale*, Edizioni Gruppo Abele (EGA), Torino, 2003 (French original 1997); Anthony Giddens, *Runaway World. How Globalization is Shaping Our Lives*, Routledge, London-New York, (1st edition, 1999), revised edition, 2002; Michael Hardt- Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000; David Harvey, *The Conditions of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Basil Blackwell, Oxford, 2000; Id., *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2005; Gordon Lynch, *After Religion. "Generation X" and the Search for Meaning*, Darton, Longman and Todd, London, 2002; Joerg Rieger, *God and the Excluded. Visions and Blindspots in Contemporary Theology*, Fortress Press, Minneapolis (MN), 2001; Graham Ward, *True Religion*, Blackwell, Oxford, 2003.

التباسٍ سيجد حلَّه النهائي فقط عند المشهد الختامي الأخير للتاريخ البشري. إذن، فكل إنسان فرد يتواجد بشكل حتميّ في هذه العملية التاريخية الشاملة، وفقط بتفاعله معها يكون بإمكانه أن يكتشف ذاته ويحقِّق هدفه الأخير.

في هذا الصدد يمكننا أن نلاحظ أيضًا أن هذا البعد التاريخي ليس مقصورًا على الكائن البشري فحسب، إنما هو شامل الكون أجمع. فحتى على المستوى الفيزيائي، على سبيل المثال، نجد أن كل دفقة من الطاقة وكل شذرة من المجموع المركَّب من عنصرَيْ الطاقة–الكتلة (system of mass-energy) تقع دائمًا في علاقة متواصلة مع مركب الطاقة–الكتلة الكلي. والواقع أنه في مركب الطاقة–الكتلة هذا فإنَّ كل جُزئية من جزئياته التركيبية تقع في علاقة تبادلية مع غيرها من الجزئيات بحيث إن كل تغيُّرٍ يطرأ على مركب الطاقة–الكتلة ككلٍّ يؤثِّر حتميًا على العلاقات بين وحداته الجزئية المُفرَدة، والعكس صحيح. وبما أن هذا التغيُّر يقع دائمًا في مجرى الزمان، فإن الذرَّة من مركَّب الطاقة–الكتلة المقيسة اليوم لم تعد كونها تلك المقيسة بالأمس، إذْ إن مركَّب الطاقة–الكتلة قد تغير من الأمس إلى اليوم وكذلك تغيرت العلاقات بين وحداته الجزئية المكونة له. ومن هنا يتضح أن معرفة الكون معرفة حقيقية شاملة يستلزم أن نضع في عين الاعتبار معرفة التغيُّرات المتواصلة التي تطرأ على مركَّب الطاقة–الكتلة في كليته وفي جُزئياته، وإلا فلا. فهل هذا أمر ممكن؟ هل من الممكن تحقيق قياس شامل في الزمان لمجموع الطاقة–الكتلة الكوني دون جعله يتغيَّر مرة أخرى بتأثره من تدخلاتنا بوسائلنا القياسية؟ أسئلة تجرُّ أسئلة أخرى إلى ما لا نهاية، والإجابة عليها تبدو أكثر فأكثر لغزًا معقَّدًا بلا حلّ.

على أية حال، فمن كل هذه التأملات يبدو جليًا أن التاريخ أو التواصل الزمني بين الكائنات له وزن بالغ الأهمية عليها بأجمعها، وبصورة خاصة على الكائن البشري. إن التاريخ الإنساني في حقيقة واقعه هو تاريخ "التساؤل الإنساني" أو "الإشكاليات الإنسانية" عبر الزمان، أي هو تاريخ قيام وطرح وتجاوز البحث الإنساني نحو كمال فهمه وتحقيقه لذاته بالضبط كـ"إنسان" في صيرورته نحو أنسنة (humanization) أكثرَ وأكملَ. إلا أنَّ هذا التاريخ، كما قلنا سلفًا، يبدو دائمًا مصحوبًا بالتباس عميق يلازمه دائمًا. وهذا لأن الإنسان ليس كائنًا قدِّرت عليه سلفًا كيفية تصرفه بطريقة لا خَيار فيها. إنما الإنسان هو الكائن الذي وُهِبَ القدرة على التصرف بذاته بحرية، وبإمكانه دائمًا الخيار بين تحقيق ذاته أو تدميرها، بين الخلاص والهلاك، أي بين الخير والشر.

ومن هنا يبدو جليًّا أن كل واحد منا يجد نفسه غارقًا حتمًا في أفق تاريخي محدَّد، فيه يجب أن يُجرِيَ بحثه عن معنى ذاته وتحقيقه. ويعني ذلك أننا من ناحية نجد ذواتنا كجزءٍ من الأفق الإدراكي الإنساني الشامل الكلِّ. أما في الوقت نفسه، فنحن نرى أننا من العوامل التي تكوِّن وتتعامل مع هذا الأفق وتتفاعل به وتتداخل فيه لا مفر. زد على ذلك أن هذا الأفق الإنساني ليس معطًى ثابتًا ساكنًا أو قُلْ استاتيكيًا، إنما هو مُناط بتغيُّر زمني متواصل عبر عملية "قيام وطرح وتجاوز الذات" إلى ما لا نهاية.

ومن هنا تبدو أهمية إبراز بعض الملامح الرئيسية التي ترسم الأفق الثقافي- الوجودي للعالم الحاضر الذي نَحْنُ فيه. إن الحقبة الزمنية التي دخلناها منذ زمن قريب أصبحت تُعرَف باسم "عصر العولَمة" (the era of globalization)، وتتميز بعملية عولَمية تسويقية متزايدة تهدف آخر أمرها إلى

إلغاء كل الحدود الثقافية والاجتماعية والسياسية التي ظلت تهيمن قرونًا طويلة علـى شعوب العـالم. ومـع الاعتراف ببعض الجوانـب الإيجابيـة لهـذه العمليـة العولَميـة، إلا أن هنـاك بـلا شك جوانـب أخرى جدً سلبية قد تُهدد بقاء الحياة البشرية ذاتها. لذلك نشير هنا إلـى ملامحها الرئيسية العامة التـي تمَسُّ من قريـب موضوع بحثنا هذا، أي الحوار بين الروحانيات العالميـة. سنذكر منها: الهيمنة المتزايدة للعملية "التسويقية العالمية" (global marketing) على مستوى القريـة العالميـة، والتـي قد تـؤدي إلـى تكتل ثقـافي (cultural massification) عـالمي خطير؛ ثم الـ"تشظّي" (fragmentation) للقيم الأخلاقيـة التقليديـة في تذريـة (atomization) أخلاقيـةٍ دينيَّـةٍ فـي تسارع متزايد؛ ثم الـصحوة الواسـعة لـ"قبليات جديـدة (neo-tribalisms) بيـن عِرْقِيَّـةٍ وثقافيـة ودينيـة" تهدِّد التعايشَ السلمي بين البشر في القرية العالمية.

أ- بين التسويقية العالمية (global marketing) والتكتل الثقافي (cultural massification):

بعد سقوط الأيـديولوجيات الـشمولية التـي هيمنـت علـى العـالم حتـى عهد قريب، ومنها الماركسية بصفة خاصة، يبدو الآن أنـه لم يبقَ هنـاك علـى مدار الأرض من مهيمن إلا أيديولوجيا واحدة: هـي الرأسمالية الليبراليـة المُحدَثـة التي تدعمها وتدفعها قوة مركزيـة عُظمـى: هـي الولايـات المتحدة الأمريكيـة. ويبدو كذلك أن لهذه الرأسمالية الليبراليـة المحدثـة هدفًا رئيسيًا، هـو الهيمنـة العالمية بإخضاع أو بإقصاء أيةِ قوة معارِضة لها سَعيًا إلى خلق مساحة عالمية موحَّدة تمكّنها من مدِّ ديناميكيتها الكامنة فيها، ألا وهـي التنافسُ الحر بـلا قيد للهيمنة

المطلقة على السوق العالمية. والواقع أن هذه السياسة التسويقية العالمية تَفرض الآن قانونها على العالم أجمع غير مكترثة بالتكلفة البشرية التي ترتدُّ على الناس عامة. لقد وصلنا إلى حد أنَّ الدول القومية المُفردة صارت عاجزة عن معارضة القوة المهيمنة التي تملكها الرأسمالية التسويقية العالمية.

ومن أفظع العواقب لهذه التسويقية العالمية، عواقب شجَّ بها منذ زمن العديد من المفكرين المعاصرين، ما نسمِّيه "التكتُّل الثقافي" (cultural massification) الذي يؤدي إلى "ثقافة تكتُّلية" (mass culture)، وهي ظاهرة واسعة الانتشار على امتداد العالم كله. فقد أصبحت الآن الثقافة الإنسانية عامة في خدمة تلك التسويقية العالمية، وهذه الأخيرة تستعمل تلك الثقافة التكتُّلية لدعم وتبرير كبرى مصالحها تحت رحمة آلة مُرعبة، ألا وهي الدعاية التجارية المكثفة التي صارت تُغطِّي إلى حدٍّ كبير أفقَنا الثقافي الحاضر. والواقع أن أيَّ مظهر ثقافي لا يجد مكانًا مُرضيًا في ساحة الإعلام التسويقي فهو خاسر وعديم القيمة منذ البداية.

هكذا، فكل قيمة ثقافية يجب الآن بالضرورة تحويلها إلى أو إعادة علاجها في شكل "المنتَجات التسويقية" الأخرى، إذا أردنا لها البقاء في القرية العالمية. فالقاموس التسويقي قد دخل بكامله في كل مجالات الحياة البشرية حتى الدينية تحت وبال من الشعارات المختلفة. لقد أصبح متداوَلاً الآن بدون تحفُّظ الكلامُ عن "سوق دينية"، يحكمها قانون العرض والطلب كأي منتج تجاري آخر. ليس هذا فحسب، فحتى الأعمال الثقافية القديمة تُجرى عليها الآن عملية استعادتها وإعادة تصنيعها وتدويرها كمنتجات تسويقية تُطرح في سوق قريتنا العالمية،

ولكنها مُفرَّغة كليًّا من محتواها الوجودي-الرمزي الذي كان لها في سياقها الثقافي الأصلي. فالسياحة الجماعية (mass tourism)، على سبيل المثال، صارت من أوضحِ النماذج للطريقة التي يتم بها اختزال الثقافات القديمة، التي كانت مُحمَّلة بمعانٍ رمزية ووجودية عميقة، في كونها مجرد عناصر لـ"حُزَم تجارية" (commercial packets) يجب استهلاكها بالطريقة الأكثر اقتصادية وسرعة. فنجد الآن في الإعلام العالمي أساطير قديمة مع أسماء الآلهة القديمة من أمثال فينوس ومارس، أو أسماء الأبطال القدامى من أمثال هرقل، نَيْسوس... إلخ، والتي كانت محمَّلة بمعانٍ وجودية عميقة، فكل ذلك اخْتُزِلَ في مجرد إعلانات لماركات تجارية من أجل تسويق منتجات معينة (مثل الحذاء أو التي-شيرت... إلخ) في السوق العالمية. فهذه هي الثقافة الجديدة التي يتم فرضها علينا كلنا وتحيط بنا من كل ناحية عبر كل الوسائل الإعلامية الممكنة حتى لا يخلص منها شيء(٣٦).

ب- .. والتشظِّي الأخلاقي- الديني
:(moral-religious fragmentation)

وإضافة إلى ذلك التكتل الثقافي المذكور آنفًا، فإننا في هذه العملية التسويقية العالمية نشهد عاقبةً مُرعبة أخرى، هي التشظِّي بل قُل التذرِّي لكلٍّ القيم الإنسانية التي كانت متمثلة في المؤسسات البشرية التقليدية، من أمثال

---

(٣٦) في هذا الموضوع انظر:
Peter H. Van Ness, (ed.), *Spirituality and the Secular Quest*, World Spirituality, SCM, London, 1996.

الأسرة والمؤسسات الدينية وأشكال أخرى من الحياة الاجتماعية لجماعات البشر. لقد ظلت تلك القيم الإنسانية العامة فيما مضى من الزمن القوة الداعمة الثابتة لمسيرة البشرية منذ فجرها عبر كل تقلبات تاريخها الطويل. فها نحن الآن في مجتمعاتنا المعولَمة بكائنٍ بشريٍّ حديثٍ متشظٍّ ومتذرٍّ في ذاته إلى أقصى حدٍّ، وهو مُلقًى في بحر هذه التسويقية العالمية المهيمنة مُفرَّغًا من أي مبدإٍ داخلي يساعده على مقاومة تلك الثقافة التسويقية المتدفقة والجارفة حوله. إن هذا الإنسان الحديث الفرْد المتفرّد أصبح منقطعًا عن كلِ مرجعية أخلاقية ولا يتمسك إلا بما يُرضي ذاتيَّته المتفردة. فهذا الإنسان الحداثي أو الما بعد الحداثي (post-modern) يريد أن يثبت ذاته برفض كل قاعدة بل كل شرطٍ أو حدٍّ يأتيه من فوقُ أو من تحتُ، من الداخل أو من الخارج. فهو لا يريد إلا أن يعيش خبرته الذاتية الخاصة، جاعلاً من ذاته القانون المطلق لنفسه رافضًا أي تدخُّل يأتيه من الخارج. فقد أصبح الآن المبدأ العملي "افعَلْها بنفسك" (do it yourself) القانون السائد في كل مجالات الحياة المعاصرة حتى في المجال الأخلاقي الديني. وكذلك صار الآن المبدأ الآخر "اخدِمْ نفْسك بنفسك" (self-service)، هو القانون الذي يسود أيضًا في عالمنا الحاضر فيتحكَّم في كل الأمور حتى في الحياة الأخلاقية الدينية. إلا أن هذا الإنسانَ المطلقَ الفرديةِ، المتشظّيَ والمتذرِّيَ إلى أقصاه، إنسان عصرنا الما بعد الحداثي، يبدو وكأنه بالفعل النتيجة المتميّزة والأكثر تطرفًا لفكرة مركزية الفردانية (individualism) أو الذاتية الفردية الحداثية (modern subjectivism). فقد عُرفت هذه الفردية في الفلسفة الحديثة بتسمية "الانكفاء على الذات" (the turn to the subject)،

وهي من الملامح الأساسية للحضارة الحديثة[٣٧]. إلا أن هذا المبدأ وصل مع إنساننا المعولم إلى أقصاه، أي إلى تفتت كامل لإنسانية الإنسان إلى أبعد حدّ.

زد على ذلك، كما لاحظه مرارًا الكثير من المفكرين المعاصرين، أن هذا الإنسان الحديث المتشظّيَ والمتذرّيَ المندفع نحو فردانية تزداد تطرفًا وتباعدًا، هو بعينه صار المستهلِك المفضّل والأكثر ملاءَمة للمجتمع التكنوقراطي التسويقي في عالمنا المتعولم الما بعد الحداثي. وذلك لأن هذا الفرد المنعزل، الذي يتصور أنه كليُّ القدرة في محيطه الفردي، أصبح في الواقع أداة طيّعة الانقياد تحت رحمة الإعلام التسويقي وخاضعًا تمامًا لمُتطلّباته التسويقية. فهذه حقيقةٌ يمكن التثبُّت منها بسهولة في حياتنا اليومية عبر شتى النماذج التي تدعو لها وسائل الإعلام التسويقي التي لها حرية التحكُّم الكامل في اختياراتنا اليومية. وفوق ذلك، فإن هذه العملية التسويقية التي تسعى إلى تشظية بل تذرية الكائن البشري الما بعد الحداثي مع الانهيار التام لقيمه الأخلاقية والدينية الأساسية، تشكل بالضبط المقدمة المطلوبة والضرورية (عمدًا أم بغير عمد، هذه مسألة أخرى) من أجل عملية أخرى هي الـ"رَوْبَتَة" (robotization)

---

(٣٧) إن موضوع الدين في مجتمعات ما بعد الحداثة قد دُرس دراسة مستفيضة في ضوء جوانبه المختلفة، وخاصة من ناحية تشظي وتذرية الكائن البشري على شتى مستوياته. أستمدُّ أفكاري هنا بصفة خاصة من مركز الدراسات في الأديان الجديدة (CESNUR, Torino) تحت إدارة ماسيمو إنتروفينيه (Massimo Introvigne) وهذا المركز من أهم مراكز دراسات هذا الموضوع. انظر على سبيل المثال:

Massimo Introvigne, *New Age & Next Age*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2000; Id.- Pier Luigi Zoccatelli, *Il New Age*, Elledici, Leumann (Torino), 3 ed., 1999; Id. - Andrea Menegotto (a cura di), *New Age: «fine» o rinnovamento? Le origini, gli sviluppi, le idee, la crisi, la «fine» del New Age e la nascita di un nuovo fenomeno: il Next Age. Una nuova sfida per la Chiesa*, Sinergie, San Giuliano Milanese (Milano) 1999; Id.- P. L. Zoccatelli - Nelly Ippolito Macrina - Veronica Roldan, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Leumann (Torino) 2001.

المتصاعدة والكاملة للإنسان المعاصر. وعلى أية حال، فمن المحتمَل بما فيه الكفاية أن هذه العملية الخطيرة تبدو أنها في نهاية الأمر مدبَّرة من طرف كبار "المتحكِّمين" في الاقتصاد العالمي من أجل مصالحهم الكبرى. والواقع أن متطلِّباتهم التسويقية قد أصبحت بالفعل ومنذ زمن طويل المبادئ العليا والمهيمنة التي تتحكم في العملية المتعَولِمة الجاري تنفيذها في قريتنا البشرية: فالكل يجب أن يخضع لها. ومعروف جدًّا بما فيه الكفاية أن أيَّ صراع متوحِّش يَجري هنالك في الأفلاك العليا من العالم الاقتصادي العالمي بين عمالقة الرأسمالية العالمية، وهم أصحاب المصالح التجارية الكبرى، سعيًا إلى الهيمنة التامة على السوق العالمية مع القضاء على كل منافس لهم.

إن التاريخ البشري عرف منذ فجره أنواعًا مختلفة من الثقافات الإنسانية. وتلك الثقافات ظلت تشكل عبر قرون طويلة عَصَب الحياة المعنوية لشعوب كثيرة بحضاراتها الممتدَّة، ودامت المنبع الدائم للقوة الروحية لها ودعمها الأساسي عبر كل التقلبات التاريخية. إلا أن تلك الثقافات الإنسانية العتيقة، كما لاحظنا، تُجرى عليها الآن عملية خطيرة، ألا وهي عملية تسطيحها وتسويتها في نموذج ثقافي عالمي موحَّد المعيار (standarized): هو النموذج الثقافي الحداثي أو الما بعد الحداثي. فقد تمَّ خلقه وفرضه على الكل بواسطة دعاية إعلامية خانقة تسعى آخر أمرها إلى وضع المجتمع البشري أجمع في خدمة الاستهلاكية التسويقية العالمية.

وإلى جانب ذلك، يُلاحظ أيضًا أن الإنسانية المعاصرة أخذت تعي منذ وقت قريب أن هذه العملية الاستهلاكية التسويقية سوف تقودها إلى استغلال بل استنزاف البيئة الإنسانية كلها، وليست الثقافية فحسب بل والطبيعية كذلك، إلى حدٍّ لا مثيل له على طول تاريخ البشر. إن البيئة الطبيعية يتم استغلالها الآن بطريقة متزايدة من الشراهة والاستنزاف كمصدر غير ناقد للموارد الاستهلاكية

التسويقية العالمية، دون أي تفكُر في أو احترام للطبيعة ذاتها وإمكانياتها الفعلية. فها هو ذا كوكبنا الأرضي الآن يبدو وكأنه محتوم عليه المصير الساعي نحو تدهور شامل متصاعد، قد صار من جوانب كثيرة غير قابل الإصلاح أو الرجوع منه. فهكذا، أصبح بقاء الحياة البشرية على الأرض موضوعًا تحت علامة استفهام جدٍّ خطيرة.

إذن، فنحن نشهد أن عصرَنا هذا تُجرى فيه عملية تدهور عالمي شامل وشبه حتمي، عملية سوف تقود آخر الأمر إلى انهيار كامل للقيم الإنسانية على شتى مستوياتها. وكذلك يبدو أن إنسانيتنا المعاصرة صارت في تراجع متزايد نحو مرحلة حضارية سُفلى كان قد وصفها في حينه العالِم النَّفْسي السويسري الكبير، كارل يونج (Carl G. Jung) (ت١٩٦١) على أنها "بربرية حديثة" (modern barbarism). فبهذه العبارة أراد كارل يونج أن يشير إلى أنماط من السلوكيات المنحطَّة دون المستوى الإنساني، وهي تصير أكثر فأكثر من السمات العامة لأفراد مجتمعاتنا التكنوقراطية الاستهلاكية. ويكفي تجوُّل بسيط في غابات حواضرنا الحديثة (metropolises) أو نظرة سريعة إلى عروض الوسائل الإعلامية الراهنة، لكي نتحقق ونتأكَّد من وجود هذا التراجع المتصاعد نحو تلك "البربرية الحديثة"، التي حذر منها كارل يونج والتي تتغلغل وتتوسع أكثر فأكثر في أرجاء قريتنا العالمية.

جـ- .. وصحوة القبليات المحدثة (neo-tribalisms)

من..عِرْقِيَّةٍ (ethnic) وثقافية (cultural) ودينية (religious):

من ناحية أخرى، كَردٍّ فعل على تلك العملية للتشظية والتذرية الأخلاقية الجاري تنفيذها في إنسانيتنا المعولَمة، وكذلك رفضًا للأيديولوجيات الشمولية الإطلاقية التي سيطرت على تاريخنا القريب، بدأت هناك عملية مرتدة تدعو

للعودة إلى ما يمكن وصفه بـ"القبلية المحدثة" (neo-tribalism) من عِرْقِيَّةٍ وثقافية ودينية في العديد من الجماعات البشرية من عالمنا المعولَم. فعبر هذه النزعات القبلية تريد تلك الجماعات البشرية أن تُحافِظ على أصالة هويتها الخاصة مع استعادة قيَمها الثقافية التقليدية، إذ إنها قد صارت مهدَّدة من طرف التكتل الثقافي المتصاعد المهيمن على العملية التسويقية العالمية الحالية.

ومعروف ما كتبه عن ذلك المحلِّل السياسي الأمريكي المشهور، صمويل هنتنجتون (Samuel Huntington) (ت٢٠٠٨). فكان هذا المفكر قد نبَّه منذ وقت في مقالة شهيرة له، أصبحت فيما بعدُ كتابًا بعنوان *"صدام الحضارات"* (*Clash of Civilizations*)، إلا أن الصدامات المستقبلية بين الجماعات البشرية لن تعود تقوم، كما كانت من قبل عصرنا، على أساس أيديولوجيات شمولية إطلاقية من أمثال ماركسية، ورأسمالية، وقوميات مختلفة. فمنذ يومنا هذا فصاعدًا ستقوم الصدامات المستقبلية بين الشعوب على أساس العودة إلى القيم الْعِرْقِيَّةِ والثقافية والدينية التقليدية التي كانت لها قوامَ حياتها عبر التاريخ[٣٨]. ويجب هنا أن يُلاحظ أن استعادة القيم التقليدية تُعتبر في حدِّ ذاتها عملية إيجابية لإثبات الهوية الذاتية لكل شعب. إلا أن هذه الهوية الذاتية عندما تُستَرَدُّ وتُعاش بطريقة "قَبَلِيَّةٍ"، أي بروح خَصرية أو بانطوائية ذاتية، وعدائية إزاء المجموعات والثقافات الإنسانية الأخرى، قد تولِّد من جديد "نزعات قبلية إثنية وثقافية ودينية" جدَّ معروفة في التاريخ البشري. زد على ذلك

---

(٣٨) في هذا الموضوع، انظر:
Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

أن هذه النزعات القبلية عندما تجد دعمًا من طرف المصالح السياسية والاقتصادية الكبرى، قد تتحول بكل سهولة إلى وقود ملتهب من الصراعات والحروب الضارية التي لا حصر لها، مع عواقب كارثية تفوق كل تصور. وهذا بالضبط ما يشهد له العديد من الوقائع المأساوية التي تهزُّ تاريخنا المعاصر. وقد يكون من الفائدة أن يُذكر هنا ما جرى في مناطق عديدة من كوكبنا من أمثال يوغوسلافيا وإندونيسيا وأفغانستان والعراق وبعض الدول في أفريقيا، وغيرها. فإزاء تلك الصراعات المتوحشة المدمرة صار واجبًا مُلحًّا على الجميع أن يُدركوا أكثر فأكثر، وكذلك أن يجعلوا الآخرين أيضًا على نفس الإدراك، بخطورة هذه النزعات القبلية التي تسبب صدامات عديدة قد تهدِّد حياة قريتنا العالمية. فعلى ذلك نرى أن هناك حاجةً مُلِحَّةً لدعوة الجميع إلى التعاون من أجل التغلب على تلك النزعات القبلية المدمرة من عِرْقِيَّةٍ وثقافية ودينية.

وفي هذا المجال يعود للأديان العالمية دور مهمٌّ حاسم. فإن الأديان نفسها صارت الآن في موقف خطير أن تصبح أسيرة للعبة القبلية المُحدَثَة التي تخترق إنسانيتنا المعاصرة على المستوى العالمي، حسب ما حدث لها في الماضي على يد العديد من النزعات الإمبريالية والاستبدادية التي كانت تسود المجتمع الإنساني آنذاك. والواقع أن الحروب في إنسانيتنا المعولَمَة الحاضرة لم تعد تندلع بين قرى متباعدة، كما كان الأمر في الماضي، إنما هي- وبطريقة لا تقل ضراوة وشراسة- تندلع بين الأحياء بل بين الشوارع من قريتنا العالمية. من ثم، فقد صار الآن من الأهمية العظمى أن يصبح كل دين واعيًا بهذا الخطر، لكي لا يصير آلة في القبضة المدمِّرة لذلك العنف القبلي

الحديث. بالتالي، يجب الآن على كل دين أن يعمل على أتم وعي وجدِّيَّة من أجل التغلب على كل النزعات القبلية الخطيرة الكامنة في داخله. وسيتمُّ هذا باستعادة وإحياء الثروات العظيمة من الحكمة الروحية المتوافرة في تقاليد كل دين.

وكثيرًا ما نسمع في أيامنا هذه المقولة: "لن يكون هناك سلام بين الشعوب ما لم يكن هناك سلام بين الأديان". فهذه المقولة تمثل بالفعل مشروعًا من أجل فلسفة أخلاقية عالمية مشتركة اقترحها منذ زمن المفكر اللاهوتي الألماني الشهير هانس كونج (Hans Küng). إذن، فإن الأديان العالمية كلها مطالَبة الآن أن تقدِّم وتدعِّم مبادئ واضحة راسخة لبناء "إنسانية جديدة" (new humanism)، بأنسنة متجددة (new humanization) على أساس فلسفة أخلاقية متَّفقٍ عليها عند الكل، كأساس متين يمكن أن تُؤسَّس عليه علاقات تعايُش سلمي بين الشعوب، مع التغلُّب على شتى شياطين الشر الكامنة في الكثير من النزعات القبلية القديمة منها والحديثة. لذلك فإن توبةً عميقة مُطالب بها الآن بشكل ملحّ عند الجميع، توبةً تبدأ من الأساس، أي من كل فرد منهم، لتشمل في النهاية الإنسانية بأكملها. والواقع أنه لا يمكن أن نتوقع تغيُّرات حقيقية على مستوى النظم الاجتماعية ما لم يقوم هناك التزام جادٌّ من جانب كل فرد فيه مع عملٍ جديٍّ في تَغيير عقليته وأنماط سلوكياته الموروثة. فالإصلاح الجماعي يجب أن يسبقه ويصاحبه دائمًا الإصلاح الفردي، وإلا فلن يكون هناك إصلاح حقيقي.

والرجاء أن يؤديَ هذا العمل المشترك من طرف جميع الأديان آخر الأمر إلى تعايش سلميٍّ مُثمر فيما بين أصحابها، مع إبعاد خطر النزعات والتيارات

التعصبية التي ظهرت بطريقة مأساوية في الكثير منها. فكل دين محمَّل الآن بمسئولية جسيمة ليصبح بالفعل وسيلة للسلام وعاملاً من أجل الأخوة بين الناس. فهذا الالتزام المشترك يخص الكل بلا استثناء وهو يمثل أحد الأهداف الأكثر ضرورةً وأهمية للحوار بين الأديان العالمية.

٢-٢: التعددية الدينية ومتطلَّباتها :

إلى جانب هذه التحديات الناتجة عن عملية العولمة الجاري تنفيذها في وقتنا الحالي، فإنسانيتنا المعاصرة تعيش ضمن أفق وجودي أقدم وأرحب، وهو أفق "التعددية الدينية". فهذا أيضًا واقع تاريخي يطرح حتمًا من جانبه تساؤلات خطيرة، على كل دين أن يواجهها دون البحث عن حجة غياب.

وكثيرةٌ التساؤلات التي تُطرح إزاء هذه الحقيقة، أي التعددية الدينية. هل هذه التعددية يجب اعتبارها ظاهرة إيجابية أم سلبية في تاريخ البشر أجمع، ولماذا؟ هل تتوافق وتنسجم هذه التعددية والوعي بالهوية الخاصة لكل دين بل لكل مؤمن، أم لا؟ هل هذه التعددية قد تؤدي حتمًا إلى نوع من النسبية الدينية العامة (religious relativism)، ومن ثم إلى نوع من اللامبالاة الدينية (religious indifferentism)، التي كثيرًا ما نسمع عنها في عبارات شائعة مثل: "في النهاية فالأديان كلها على قدم سواء"؟ أو من الممكن أن يُتخذ موقف أكثر مسئولية إزاء هذه القضية الخطيرة؟ وعلى كل حال، فما هو شاكلة التفكير الذي يتطلبه هذا الموقف؟ وهكذا دواليك من أسئلة أخرى عديدة من هذا القبيل. ولا يتَّسع هنا المجال لمناقشتها كلها. نكتفي هنا بعرض بعض

الخطوط العامة كإجابةٍ على تلك المتطلبات الناشئة من واقع التعددية الدينية العالمية[٣٩].

أ- التعددية الدينية: ظاهرة إيجابية أم سلبية[٤٠]؟

إنها لَواحدة من معطيات واقعنا البشري التي لا تقبل الشك أو الجدال وهي أننا عبر التاريخ البشري الطويل لا نعثر على "الدين"، (بألف ولام العهد) (the Religion)، أي دينٌ واحدٌ موحَّدٌ، مطلقُ الوضوح والبداهة، ومعترفٌ به عند الجميع، بقدر ما نعثر عبر التاريخ البشري على "عدة أديان" مختلفة. والواقع أن الإنسانية التاريخية وجدت نفسها منذ بدايتها في وضع وجودي فيه أديان متعددة لا دين واحد. إذن، فالتعددية الدينية تبدو أنها واقع تاريخي واضح، وهي من المعطيات الثابتة في الواقع البشري التاريخي، لا مفرَّ. ويلزم التنبيه هنا أن "المعطيات التاريخية" لا يجوز تجاهلها أو تجنبها، لأنها موجودة كتحديات لنا لسَبْر مدى انفتاحنا على الواقع كما هو وقدرتنا على فهمه كما هو، وليس كما نرغب نحن أن يكون حسب أحلامنا وأهوائنا بل وحتى نزواتنا الشخصية. فهذا الموقف الأخير يبدو على قدر كبير من الطفولية الانطوائية والتبسيطية السطحية هروبًا من وقائع الأمور. وعكس ذلك، فعلينا أن نأخذ في عين الاعتبار الجادِّ الواقع التاريخي كما هو، بل وأن نبحث عن معنًى له كما

---

(٣٩) حول موضوع التعددية الدينية، انظر:
Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, New York, 1997.

(٤٠) هناك مراجع عديدة جدًا في علم الأديان: أشير هنا فقط إلى الترجمة العربية لكتاب مهم في هذا الموضوع، هو: جفري بارندر (Geoffrey Parrinder)، *المعتقدات الدينية لدى الشعوب*، مكتبة مدبولي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦. فقد جمع ناشره فيه عددًا من الدراسات التي كتبها جفري بارندر في بعض من أهم الأديان العالمية.

هو دون حجة غياب. وهذا أول تحدٍّ يفرضه واقع التعددية الدينية على كل المؤمنين من مختلف الأديان العالمية.

وعلاوةً على ذلك، فعلينا أيضًا أن نتدبر ونتفكر أن هذا الواقع التاريخي- أي واقع التعددية الدينية- يغدو أكثر إشكالية ولغزًا بالضبط لمن يؤمن، من أمثال المسيحيين والمسلمين وغيرهم، بأنه هناك في التاريخ البشري حصل بالحقيقة حادث "وحي مطلق (absolute revelation)" أو "وحي من المطلق"، أي وحي حقيقيٌّ أو كشف صحيح من طرف الحقيقة المطلقة بمعنى الكلمة. ومعنى هذا أن هذا الوحي ليس مجرَّدَ تراكمٍ عشوائي، وبالتالي دائمًا عرَضي (accidental)، من آراء دينية بشرية، كما هو الحال في النظريات الفلسفية المختلفة. إنما هو وحي حقيقي من الحق بالمعنى الديني الكامل، أي هو توجيه محدَّد ونهائيٌّ حول مصير الإنسان صادرٌ من الأصل الأول أو الأساس الأخير لكل الوجود، وهو الله ذاته. فهذه حقيقةٌ في منتهى الأهمية، إذ إن الحقيقة الدينية لا تمَسُّ مجرد الهامش الشكلي من الكائن البشري فحسب، كما هو الحال في مجالات إنسانية أخرى كالسياسة والاقتصاد والفن... إلخ. ففي هذه المجالات تُعتبر تعددية الآراء أمرًا ليس فقط مرغوبًا فيه بل ضروريٌّ لخير الإنسان. أما أمر الدين فهو يلمس النواة الأساسية للكيان البشري حيث يقع المعنى النهائي لوجوده، ومن ثَمَّ خَلاصُه أو هلاكُه. إن الدين يُثبِت نفسه هناك حيث يشعر الإنسان بأنه مدعوٌّ لاتِّخاذ موقفٍ حاسم حِيال المطلق، ومن ثم موقف مطلق حِيال وجوده. لهذا السبب، فواقع التعددية الدينية طرح ولا يزال يطرح أسئلة خطيرة على الجميع، وخاصة على من يهمُّه الأمر الديني في صميم قلبه كتوجيه نهائي لمصير الإنسانية عامة، ولكل فرد فيها بشكل خاص.

وتحت دافع هذا الواقع ظهرت- بوعي أو بلا وعي- على مدى التاريخ البشري محاولات عديدة لتوحيد "الواقع الإنساني الديني" سعيًا لإيجاد معنًى مقبولٍ لتاريخٍ يبدو للوهلة الأولى مشتَّتًا ومتناقضًا وكأنه بلا معنى. فنرى أن العديد من الأديان حاولت اختزال واقع التعددية الدينية في إطاراتها الخاصة المألوفة، مع إثبات أن الأديان الأخرى لا تعبِّر في آخر المطاف إلا عن حقيقة واحدة، وهي طبعًا متطابقة مع مضمون ذلك الدين، حتى ولو عُبِّر عنها بمصطلحات ومسميات مختلفة حسب تنوُّع الأحوال الثقافية التي نشأ فيها ذلك الدين.

فعلى سبيل المثال، فإننا نجد أن الديانات الهندوسية تتحدث عن "الدين الدائم" أو بالأحرى عن "الشريعة الدائمة" (sanâtana dharma)، وهي بالطبع متطابقة مع مضمون التصور الديني الهندوسي. إذن، فليست الأديان الأخرى في نظر الهندوسية إلا تعبيرات محلية محدودة حسب البيئات الثقافية المتعددة لمضمون واحد شامل، هو الدين الهندوسي. وكذلك تتحدث البوذية عن "ماهية البوذا" أو عن "الكيان البوذي" (buddhahood) كحقيقة أساسية حاضرة في داخل البشر كلهم ولو بصورة غائرة، فعلى كل دين أن يجعل تلك الحقيقة بشكل أو بآخر تطفو إلى النور، أي إلى الوعي الإنساني الكامل. وفي الإسلام نجد فكرة "دين الفطرة" بوصفه الدينَ الأصليَّ الخالص، الذي أساسه التوحيد الإسلامي المحض، قبل أن تعتَرِيَ عليه أضراب من الفساد الذي ملأ التاريخ الديني البشري. وخاصة عند بعض الصوفية من أمثال الحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) ومحيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) وآخرين، تسود فكرةُ "وحدة الأديان". فبحسب هذه الرؤية تعبِّر الأديان كلها

بشكل أساسي عن حقيقة واحدة، وهي "وحدانية الله"؛ وفي نظرهم يتميز الإسلام من بينها كلها بكونه الصيغة الأكثر جلاءً ووضوحًا وقطعية لها. وكذلك تحدَّث بعض آباء الكنيسة، من أمثال القديس يوستين (St. Justin) (ت. حوالي ١٦٠م) والقديس أوغسطين (St. Augustine) (ت٤٣٠م) عن المسيحية على أنها "الدين الأوَّلي والفطري" الذي أُعطي في البدء للبشرية جمعاء، قبل أن تُفسده العديد من الخرافات المختلفة الأشكال والألوان. فمن هذا المنظور كله يبدو جليًا أن الادِّعاء بكون "الدين المطلق" (absolute religion) في تاريخ البشر ليس حِكرًا على المسيحية فحسب، كما لا يزال يُردَّد بسطحية مدهشة حتى عند الكثير من الدارسين في مجال الأديان العالمية. إن الادِّعاء بكون "الدين المطلق" يظهر أنه ملمَحٌ مشترَكٌ بين كل الأديان العالمية الكبرى التي لها أدنى حسٍّ بهويتها الأصيلة.

وفي عهد قريب، حاول العديد من اللاهوتيين المسيحيين أن يضعوا صيغًا أو نماذجَ دينية مختلفة للإحاطة بظاهرة التعددية الدينية بأكملها. فلقد جرى الحديث عند بعض اللاهوتيين من أمثال هندريك كريمر (Hendrik Kraemer) (ت١٩٦٥) وكارل بارت (Karl Barth) (ت١٩٦٨) عن فكرة "القَصْرِيَّة الدينية" (religious exclusivism). وفحوى هذه النظرية أن هناك دينًا تاريخيًّا حقيقيًا واحدًا، وهو بالطبع المسيحية، حسب اعتقادهم الخاص؛ وأما الأديان الأخرى فهي باطلة وثمرة فساد وتكبر الكائن البشري الخاطئ. وكذلك جرى الحديث عند بعض اللاهوتيين الكاثوليك، من أمثال اللاهوتي الكبير كارل رانير (Karl Rahner) (ت١٩٦٨) وآخرين كثيرين، عن فكرة "الاشتمالية الدينية" (religious inclusivism)، وهي تقول بأن كل الأديان لها دور

خلاصي نابع من واحد منها فقط، الذي يُعتقَد بأنه الدين المطلق الذي يشكِّل القاعدة للجميع (normative)، والمقصود به عندهم طبعًا الدين المسيحي.

وكذلك نجد عند عدد من اللاهوتيين، خاصة في الكنائس الإصلاحية (reformed)، من أمثال جون هيك (John Hick) وبول نيتر (Paul Knitter)، فكرة "التعددية الدينية الاختزالية" (reductive religious pluralism). فحسب هذه الفكرة ليس هناك في التاريخ البشري دينٌ مطلق، إذن، فالأديان التاريخية كلها حقٌّ على قدم المساواة كتعبيرات مختلفة ونسبية عن مركزية إلهية (theocentrism) أساسية مشتركة بينها جميعًا، وإن اختلفت تعبيراتها عنها حسب السياقات الثقافية المتعددة. فعلى هذا الأساس يتكلم الصينيون عن الـ"طاو أو تاو" (Tao)، ويتكلم الهندوس عن برهمان (Brahman)، والبوذيون عن بوذا (Buddha)، واليهود عن يهوه (Yahweh)، والمسيحيون عن الله، الآب للمسيح (God, the Father of Christ)، والمسلمون عن الله (God) الواحد، وهلمَّ جرًّا من التسميَّات الدينية المتعددة، أما الحقيقة فهي واحدة موحَّدة في الكل: هو المطلق المتعالي على الكل.

إلا أن الكثير من الدارسين في مجال الأديان يُبدون الآن قدرًا كبيرًا من التشكك حِيال هذه "النماذج الدينية سابقة التجهيز". والواقع أننا أصبحنا الآن ندرك إدراكًا أحسن أن أيَّ نموذج منها ليس كافيًا لتأطير ثراء الحقيقة المتضمنة في أيِّ واحد من تلك التقاليد الدينية. والواقع أن الظاهرة الدينية تثبت أن الدين حقيقةٌ عميقة وفي غاية من التعقُّد لا يمكن اختزالها في صيغة مبسَّطة مجرَّدة لا يجد فيها أيُّ دين من تلك الأديان هويته وذاته بصورة كاملة.

وعلى أية حال، فالتعددية الدينية لا تزال تمثل سلسلة من التحديات للجميع، لا سيما لمن يريد فهمًا واقعيًا لتاريخ البشرية الديني دون بخس عشوائي أو تبسيط طفولي. إن المحاولات العديدة لرد الأديان المختلفة إما إلى كونها محض مُنتَجٍ سلبي لشر البشرية، كما تثبته فكرة "القصرية الدينية"، أو إلى محتوى واحد مشترك على أدنى حد بينها جميعًا، كما تقول فكرة "التعددية الدينية الاختزالية"، تبدو الآن غير مُرضية. فمحاولة جعل كافة الأديان تُنصبُّ في مفهوم عامٍّ مبهم أشبه بـ"غامضٍ إلهي" (Indistinct Divine) أو "إلهيٍّ غامض" (Divine Indistinct)، لا تزيد الأمرَ إلا غموضًا وتعقيدًا ولا يقدم أيَّ حلٍّ مُرضٍ لقضية التعددية الدينية.

أما من وجهة النظر المسيحية فيلاحظ أن الفكر اللاهوتي فيها قد بدأ منذ وقت يأخذ حقيقة التعددية الدينية على مَحمل أكثر جدية، باحثًا فيها عن مشيئة أو عناية إلهية من أجل البشرية جمعاء. إن اللاهوت المسيحي يرى ذاته مُلزَمًا بالإيمان بأن شخص المسيح له مركزية مطلقة ضمن المخطط الإلهي لخلاص البشر أجمعين، لا يضاهيه فيه أحدٌ من الشخصيات الدينية العالمية. إلا أن الفكر المسيحي يرى الآن بصورة أوضح أنه لا يمكنه تجاهل ظاهرة تعددية الأديان التي لها أهمية كبرى في تاريخ البشر، أو أن يجعلها مجرد نتيجة شر البشرية. فالآن أصبح واضحًا بصورة متزايدة أنه ليس بمعقولٍ، بل هو ضد الإيمان المسيحي الأصيل بأن الله محبة مطلقة شاملة (absolute universal love)، أن نتجاهل حضور ظاهرة التعددية الدينية ودورها الإيجابي في المخطط الإلهي للبشر. فهناك، في الإيمان المسيحي مبدآن ثابتان لا يمكن فصلُهما بعضهما عن بعض: من ناحية مركزية المسيح

المطلقة في المخطط الإلهي، ومن ناحية أخرى شمولية محبة الله التي هي المصدر الأول والهدف الأخير للكل. إن هذين المبدأين يجب إثباتهما معًا بلا فصل وبدون نفي أيٍّ منهما، كما هو الحال في فكرة "القصرية الدينية" الضيقة الأفق التي تنكر حقيقة الآخر، وفي فكرة "التعددية الاختزالية" التي تقدم انسجامية دينية سطحية بلا ملامح.

ورغم العديد من المحاولات الحديثة الجادة إزاء واقع التعددية الدينية- نذكر هنا بصفة خاصة عمل العالم اليسوعي الشهير الأب جاك دوبوي (Jacques Dupuis) (ت٢٠٠٥)- يجب أن نعترف بكل صراحة بأنه لم يُطِلَّ بعدُ في أفق اللاهوت المسيحي حلٌّ مُرضٍ لمشكلة التعددية الدينية. فلا نزال حتى الآن في مرحلة بحث، وعسى بحثنا هذا أن يساعد على التقدم بضع خطوات في هذا المجال المهم.

ب- التعددية الدينية: بين الهوية والغيرية **(identity- otherness)**[٤١]:

عند كلامنا عن الظاهرة الدينية يجب أن نُوضِّح ونكون دائمًا على أتمِّ الوعي بأنه ليس هناك في هذا المجال من جانبنا نحن البشر وجهةُ نظر مطلَقة، معترف بها بالضرورة عند الجميع وبإمكانها أن تشتمل على كل وجهات النظر فيها. والحق أنَّ كلَّ وجهة نظر في المجال الديني، حتى تلك التي تزعم بأنها أكثر كلية وشمولية، لأنها تسعى إلى إيجاد القاسم الأدنى المشترك بين كل الأديان، مثل فكرة "مركزية الله" (theo-centrism) عند

(٤١) في موضوع الحوار البين-ديني، انظر:
David Tracy, *Dialogue with the other. The Inter-religious Dialogue*, Peeters Press, Louvain, 1990.

أنصار التعددية الاختزالية النسبية من أمثال جون هيك وبول نيتر وآخرين، فحتى وجهة النظر تلك لا تعدو أن تكون آخر الأمر وجهةَ نظرٍ "خاصَّة" (particular)، تثبت ذاتها وتتموضع كرؤية دينية أخرى جديدة في تاريخ الأديان إلى جانب رؤى دينية أخرى عديدة سابقة عليها.

فالنقص الأساسي لرؤية مثل هذه هو أن كل دين يجد ذاته فيها مُضيَّقًا ومختزَلاً، بل وحتى ومشوَّهًا ومجرَّدًا من بعض عناصره الجوهرية التي بدونها لا يعود يعرف ذاته. فعلى سبيل المثال، كيف يمكن للهندوسية أن تعرف نفسها دون مرجعيتها الأصلية إلى كتب الفيدا (Veda) التي في اعتقادها هي مصدرها الأول والأساسي؟ وكيف للبوذية أن تعرف نفسها دون مرجعيتها الأساسية إلى خبرة بوذا (Buddha) وأقواله، فهو مؤسسها ومنبع إلهامها؟ وكيف للمسيحية أن تعرف نفسها دون مرجعيتها الجوهرية إلى الفردية المطلقة لشخص المسيح؟ وأيضًا الإسلام، كيف يعرف نفسه دون مرجعيته الأصلية لنبيه المرسَل وكتابه المُنَزَّل، وهو القرآن الكريم؟ وهلم جرًّا. والحق أنه ليس باختزال الفوارق الموجودة بين الأديان المختلفة يتيسَّر التفاهم الحقيقي بينها. فليس بتذويب بْرَهْمان (Brahman) الهندوسية، وطاو (Tao) الطاوية، وبوذا البوذية، ويهوه (Yahweh) الكتاب المقدس، والله الآب للمسيح، والله الواحد في الإسلام، نكرر ليس بتذويب كلِ هذه الحقائق في فكرة عامة عن الله، أو بالأحرى في مفهوم مُبهم عن "إلهيّ غامض" (Divine Indistinct)، أو "غامض إلهي" (Indistinct Divine)، كما أُفضل أن أسميه، ليس بعملية اختزالية مثل هذه سيتم تيسير التفاهم والحوار بين الأديان المختلفة. بالعكس، فبعملية مثل هذه يشعر كلُّ دين بأن صورته صارت نوعًا ما مشوَّهة، بل مزيَّفة

وحتى مغدورٌ بها في تصور عام عن الله، أو بالأحرى كما قلنا عن "إلهي غامض" أو "غامض إلهي"، بعيد كل البعد عن الخبرة المميَّزة الخاصة بكل دين.

على العكس، فقط بأخذ "الفوارق" الدينية على محمَل الجد وبكامل معناها الخاص نضع أنفسنا على طريق التلاقي الحقيقي فيما بين الأديان. وهنا أمرٌ قد يبدو بديهيًا إلا أنه مُتجاهَل تمامًا في أغلب الأحيان، وهو الحقيقة البسيطة أن أيَّ نوع من الحوار الحقيقي يفترض وجودَ طرفَيْن مختلفَيْن بالفعل، لا طرفَيْن مُتطابِقَيْن منذ البداية. وفي آخر الأمر، يجب أن يُلاحظ أن المحاولات المختلفة لإقامة حوار بين الأديان على أساس إلغاء أو اختزال الفوارق بينها مع اللجوء إلى توافُقية عمومية شكلية، أثبتت أنها لا تقوم على أرضية فكرية صلبة، ولم تُسفر حتى الآن عن نتائج ملموسة ذات أهمية.

إذن، يجب إثبات الاختلافات بين الأديان، وكذلك يجب الاعتراف بأن كل دين له الحق في إثبات هويته الخاصة غير القابلة للاختزال. أو بالأحرى يجب القول بإنه فقط عند أخذ "غيرية الآخر" على مَحمل الجد ودون إيجاد أعذار، يجد المرء المفتاح الحقيقي لفهم هويته الخاصة بشكل أكثر عمقًا وحقيقية. فإن كلاًّ من الهوية (identity) والغيرية (otherness) لا تستبعد ولا تلغي بالضرورة إحداهما الأخرى، بل كل واحدة منهما تستدعي وتُعزِّز الأخرى. والواقع أن الخبرة المُجَرَّبَة تثبت أن فهمًا عميقًا للذات الخاصة لا يُمحى بل يتَّسع ويتعمق بالانفتاح على الآخر المختلف. إذن، يبدو جليًا أن هناك حاجة مُلحة إلى النظر إلى الخبرة الدينية نظرة أكثر شمولية وعمقًا، نظرة بعيدة عن أي حكم مُسبق واختزال سطحي.

في هذا الشأن يجب الإشارة أيضًا إلى أن الخبرة الدينية، خلافًا عن بعض وجهات النظر الشائعة حتى بين الباحثين في مجال العلوم الدينية، لا يمكن اختزالها في مفهوم مُبهمٍ عامٍّ على شكل خبرة بـ"شيء ما" (quid)، خالٍ من أيّ خصوصية ووصف، وكأنه شيء مجرَّد قائم بذاته، يتم تحديده وتشكيله وتلوينه فقط في وقت لاحق، ثم التعبير عنه بأشكال متعددة حسب الأنماط الفكرية واللغوية الواردة في مختلف السياقات الثقافية. عكس ذلك، فإن الخبرة الدينية، عند تحليل أدق، ليست في المقام الأول خبرة بـ"شيء ما" غامض، أشبه ما يكون بفكرة "إلهيٌّ غامض" (Divine Indistinct)، أو "غامض إلهي" (Indistinct Divine) المذكورة أعلاه، الذي يوصَف فيما بعد بأسماء متميزة مختلفة. إن مثل هذه الفكرة عن "إلهي غامض أو غامض إلهي" تُشبه إلى حدٍّ كبير جدًّا ما قال الفيلسوف الألماني المعروف جورج فريدريش هيجل (Georg Friedrich Hegel) (ت١٨٣١) عن تلك "الليلة الليلاء حيث تبدو فيها كل البقرات سوداء" (the black night where all cows are black). والواقع أنه عند تحليل أدقّ وأعمق يبدو جليًا أن الخبرة الدينية تَتولَّد من خبرة حيوية ملموسة في سياق حياتي واقعي معيَّن. إنها تشبه الحياة التي لا توجد وجودًا عموميًا مجردًا في ذاتها، إنما تظهر دائمًا في كائنات حية واقعية ملموسة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الحياة ليست معطًى جامدًا استاتيكيًا، بل هي طاقة ديناميكية في حركة ونمو وتطور مستمرة بلا انقطاع، وإلا فهناك الموت. وبطريقة متشابهة تتولَّد الخبرة الدينية من خبرة حية وملموسة تنمو داخل تقاليد دينية محددة، ومن ثم، فلكل خبرة دينية أصالتها غير القابلة للاختزال. إن الخبرة الهندوسية ليست تلك البوذية، ولا اليهودية تلك المسيحية،...إلخ،

والعكس صحيح. فانطلاقًا من سياقها الحيِّ الملموس الخاص، فإن كل خبرة دينية عليها أن تبحث عن ذاتها وأن تنمو وتتسع وتتفتح في النهاية على الخبرات الدينية الأخرى المختلفة عنها. فعين هذا التفتُّح على الآخر المختلف عنها يبدو علامة لغاية الأهمية إذ إنه يشهد على حيوية تلك الخبرة الدينية، فيُثبت أنها ظاهرة حية متحركة، وليست شيئًا جامدًا استاتيكيًّا ميِّتًا. ولا شك أن الحوار يُعَّد من أهم البيئات لنمو خبرة دينية صحيحة، وكذلك هو من أبرز المؤشرات المُوضِّحة أن خبرةً دينية معينة هي بالفعل خبرة حقيقية صحية. فخبرة دينية تُثبت أنها عاجزةٌ عن حوار حقيقي مع غيرها من الخبرات الدينية تكشف آخر الأمر أنها خبرة محدودة جدًّا، بل قد تكون في عمقها مريضةً مرض الطفولية.

من ناحية أخرى، يجب أن نُوضح هنا أن أخذ غيرية الآخر على محمل الجد ودون اختزال أو انتقاص، لا يعني بالضرورة الانغلاق في دائرة عدم التواصل المتبادل. فالآخر رغم كونه مختلفًا عنا ليس غريبًا ودخيلاً بالكلية على عالمنا، وكأنه أجنبيٌّ آتٍ من مكان غريب عَبْر الفضاء (extra-terrestrial) وغيرُ مفهوم عندنا إطلاقًا. والواقع أن كل خبرة دينية تقع بالضرورة داخل نفس الأفق الإنساني الواحد الموحَّد المشترك بين كل البشر، أي إنها تقع داخلَ نفس الخطوط الوجودية (الأنطولوجية) والمعرفية (الإبستمولوجية) العامة لبشريتنا المشتركة (الجنس البشري)، وداخلَ نفس المحيط البيئي المحيط بها كلها (الكون)، وداخلَ نفس التوجُّه الأساسي الأصلي المشترك نحو هدفها الأقصى وغايتنا الأسمى (التسامي نحو المطلق).

إن الخبرات الدينية كلها تنتظم داخل هذا الأفق الإنساني العام المشترك كقراءةٍ وتأويلٍ وتبيانٍ له. إذن، فثمة مساحات إنسانية ودينية ومعرفية واسعة بالقدر الكافي يمكن أن يتحرك فيها أصحاب شتى الأديان فيتقابلوا فيما بينهم، ويتعاونوا في سعي مشترك من الانفتاح والتفاهم نحو غايتهم الأخيرة الأسمى، هو المطلق. إن التساؤلات الإنسانية المذكورة في مستهلّ وثيقة *"في عصرنا"* (*Nostra Aetate*)، كما ذكرنا، يمكن قراءتها وفهمها كمجرد إشارات لذلك الأفق الإنساني المشترك بين كل الأديان. إن كل دين ينتظم- ويجب أن يتم ذلك الآن بوعي أكثر من أي وقت مضى- في داخل هذا الأفق الإنساني التاريخي المشترك. وبالضبط فيه يجب أن يتم التلاقي مع الخبرات الدينية الأخرى المختلفة، فعلى كل دين أن يكتشف أو أن يعيد الآن اكتشاف هويته الأعمق والأصح في إطار حوار ديني جادٍّ مع الآخر المختلف.

ومن ثم، فإن التعددية الدينية، وهي مُعطًى واضحٌ لا يقبل نقاش في التاريخ الديني البشري الواقعي، كما سبق أن ذكرنا، تشكِّل بلا شك الأفق العامَّ لكل خبرة دينية حقيقية فلا يجوز إقصاؤها أو تجاهلها. وفوق ذلك، فإن هذه التعددية الدينية تمثل بالضبط الضمانة الحقيقية غير قابلة النقاش لتثبيت الحرية الإنسانية الحقة، وخاصة في اختياراتها الوجودية الحاسمة، أي الاختيارات في مجال الخبرة الدينية. فكما قيل في مجال الفلسفة: "لا تعرفُ أفلاطون إن عرفت أفلاطون فقط"، يمكننا أن نقول في مجال الخبرة الدينية: "لا تعرف دينك إن عرفت دينك فقط".

هكذا، ففي داخل هذا الأفق الديني التعددي غير القابل للإقصاء فكل دين مطالب الآن أكثر من ذي قبلُ أن يكتشف أو أن يعيد اكتشاف هويته في

علاقة إيجابية مع غيرية الآخر. فعلى هذا المبدأ يمكننا أن نقول بأنه إن أصبحت هويتي تنفي وتمحو غيرية الآخر، فهي تتكشف آخر الأمر على أنها ليست هوية حقيقية، إنما هي أشبه بانغلاقٍ ذاتي سُرِّيٍّ أو لنقُلْ بانطواءٍ قبليٍّ مُغلقٍ داخلَ عالم روحي محدود. وعكس ذلك، فهويتي ستُثبت أنها بالفعل هوية حقيقية إذا أتت منفتحة على غيرية الآخر دون محوها أو ذوبانها فيها، وإلا فلا. إذن، ففي هذا الإطار الديني التعددي كلنا مطالَبون الآن أن نتعارف بعضنا ببعض وأن نتقبَّل بعضنا البعض في تعدديتنا واختلافنا، وانفتاحنا وتقابلنا المتبادَل، وعلى هذا الأساس نخلق فُرصًا متجددة للحوار والتعاون فيما بيننا في سبيل الخير للجميع.

على سبيل المثال، فأنا كمسيحي عليَّ أن أقول بأن الهوية الحقيقية لإيماني بالمسيح لا تتمثل في رؤية سلبية للآخر ترى في كل ما هو غير مسيحي "ظُلمة وشرًّا" لا غير. ففي هذه الرؤية السلبية تبدو حقيقة المسيح مختزَلة فيما يُشبه شَمْعةً منفردةً تسطع وسط ظلام عالمي كلي، وكأنها في غرفة فارغة مُظلمة لا نور فيها. هذه، فيما أحسب، رؤية جدُّ اختزالية وتقليلية لحقيقة المسيح. فقد تكفي شمعةٌ صغيرة لإنارة غرفة مغلقة غارقة في الظلمة. إنما إيماني المسيحي الحقيقي يحملني على إثبات أن المسيح منذ بدء الخليقة هو "النور الذي ينير كل إنسان آتٍ إلى العالم" (يوحنا ١ : ٩). إذن، فنور المسيح موجود حقًّا في كل إنسان، بل في كل خليقة، بلا شك. وبالتالي، فالأنوار التي أجدها في شتى الأديان وتقاليدها هي حقًّا أنوار حقيقية وليست ظلمة. وهي في رؤيتي الإيمانية بالفعل أنوار ساطعة مستمَدَّة من نور المسيح الذي ينيرها جميعًا. إذن، فالمسيح في إيماني هو، كما أعلن بنفسه، "نور العالم" حقًّا

(يوحنا ٨: ١٢). ومعنى هذا أنه لا يطمس الأنوار الأخرى مختزلاً إياها في دائرة مظلمة، إنما يُثبتها ويُقيِّمها ويُكملها كلها، إذْ إنه منبعها وأساسها جميعًا. ففي مثل هذه الرؤية فإن المسيح يبدو لي في إيماني العميق أنه حقًّا "النور الحقيقي اللامتناهي" الذي يسطع على وفي كل الأنوار"، وليس شمعةً منفردة تضيء منعزلة في ظلمة غرفة مغلقة فارغة، كما تزعم رؤية جد اختزالية له.

وفي ضوء هذه الرؤية يمكننا أن ندرك إدراكًا أكثر عمقًا ما تُثبته وثائق كثيرة من المجمع الفاتيكاني الثاني الذي كثيرًا ما كرَّر المبدأ الذي يقول بأن في المسيح "كل ما هو حقٌّ ومقدَّسٌ في كل الأديان يُقبَل ويُثبَّت ويُوصَل به إلى الكمال"، (*في عصرنا*، الفقرة ٢). والحق أن هذا جانب من منطق لاهوت التجسد الذي يقول: "إن الكلمة (Logos) اتَّخذ وطهَّر ومجَّد الطبيعة الإنسانية كلها"، وهو كذلك منطق لاهوت النعمة الذي يقول: "إن النعمة الإلهية لا تُبطل بل تُصلِح وتُنمِّي وتُكمِل الطبيعة الإنسانية جمعاء".

في رؤية واسعة كهذه فقط يمكن اعتبار كل الخبرات الدينية المختلفة مقبولةً ومُندرِجَةً داخل القصد أو التدبير الإلهي الأشمل. هكذا، فمن خلال هذه الخبرات الدينية المختلفة ينمو الجميع نحو حقيقةٍ أوسع وأعمق، حقيقةٍ تتخطى كل تصور بشريٍّ مرسوم في أفق عقلنا الضيِّق، حقيقةٍ تظل دائمًا متفتحة على مفاجآتِ المطلق. والواقع أن هذا المطلق، بكونه مطلقًا (وهذا أيضًا شيء يبدو بديهيًا) لا يمكن تصوُّره كونه مُعطًى ثابتًا جامدًا استاتيكيًا. عكس ذلك، فبالضبط لأنه المطلق، سيظلُّ أبدًا مطلقَ التجدُّد الدائِم عبْرَ وفَوقَ كل التوقعات البشرية. فهو المتعالي دائمًا لأنه يتسامى فوق كل حدٍّ وكل مخطَّطٍ وكل صيغة وكل تعريف يقع في أفق الإدراك البشري. فهو أيضًا الآتي دائمًا

لأنـه يتجاوز كل إطـار محـدود وأفق ضـيق؛ وهـو أيضًا الخـالقُ دائمُ الإبداع والذي لا يزال يُبدع ويجدِّد باستمرار خلقه، فيقول دائمًا: "ها أنا ذا أجعل كل شيء جديدًا"، (رؤيا، ٢١: ٥)

وفي ضـوء هذه الحقائق الأساسية نرى أنه أصبح الآن لزامًا علـى الجميع أن يدخلوا في علاقات إيجابية مع أصحاب سائر الأديان الأخرى. ففي تـلاقٍ حـواري فِعْلـيٍّ سيكتـشف الكـل أن هنـاك، عَبْـر كـل الفـوارق الدينيـة، تُفْـسَح مـساحاتٌ رحبـة علـى الـصعيد الإنـساني، بـل لنقـل علـى الـصعيد "الإلهـي"، مساحات تتسع أكثر فأكثر لتلاقٍ وتفاهمٍ واكتشافٍ متبادَل سيُؤدِّي آخر الأمر، بلا شك، إلى إثراء الجميع. وفي النهاية، سَنُعيد نحن جميعًا اكتشاف ذواتِنا في بُعدنا الإنساني الأعمق والأوسع، ألا وهو أننا كلَّنا "حُجَّاجٌ نحو المطلق"، أي في مسيرة مشتركة نحو مَن هو الغاية الأسمى والهدف الأخير لحَجِّنا البشري عبر الزمان، نحو الذي لا يمكن لأحد الزعم بأنه يمتلكه، نحو الذي يدعونا نحن جميعًا لكي يكون هو آخرَ الأمر "كلَّ شيء في كل شيء" (١ كور، ١٥: ٢٨).

جـ- مستقبل الدين أو دين المستقبل: أربعة متطلَّبات أساسية إزاء كل دين في عصرنا :

لقد أخذْنا حتـى الآن فـي الاعتبـار الموقفَ الـديني فـي عـصرنا علـى ضـوء الأُفقَين المعـرفيَّين (epistemological horizons) اللذَين يحددانـه وهمـا أفـق العولمـة وأفـق التعدديـة الدينيـة. ومـن التـأملات الـسابق ذكرهـا يبـرز، فـي رأيـي، بعض المتطلبات الأساسية والضرورية التـي يجـب أن يواجهها كل دين إذا أراد أن يستجيب لتحديات عالمنا المعاصر.

وهذه المتطلبات يمكن إجمالها في نقاط أربع. إن كل دين في عصرنا مُطَالَب، أولاً: بأن يعاود (revisiting) رسالته الأصلية الأساسية المؤسِّسة له، ثانيًا: أن يواجه الحداثة ومتطلباتها العلمية النقدية، ثالثًا: أن يدخل في حوارٍ إيجابيٍّ حقٍّ مع الأديان العالمية الأخرى، وأخيرًا: أن يلتزم بجدية متشدِّدة من أجل العدالة الاجتماعية وخاصة حقوق الإنسان في عالمنا المعولَم الذي يخاطر أكثر فأكثر بذاتِ إنسانيةِ الإنسانِ. فلنستعرضْ هذه المتطلبات بإيجاز شديد(٤٢).

جـ-١: معاودة الرسالة الأصلية لكل دين :

إن كل دين في مسيرة البشر التاريخية نشأ على أساس خبرة مؤسِّسة له. فعلى هذا الأساس يعتقد كل دين أنه حاملُ رسالةٍ أصليةٍ بإمكانها أن تغيِّر مجرى حياة الناس الذين يقبلونها. فهذه الخبرة الأصلية والمؤصِّلة، أو بالأحرى الوعي المتجدد بها، شكَّلت ولا تزال تشكِّل القوة الحاملة والدافعة إلى الأمام في كل دين على مدى تاريخه. فلنفكر هنا، على سبيل المثال، في أهمية خبرة بوذا بالنسبة للبوذيين، أو اللقاء مع شخص المسيح بالنسبة للمسيحيين، أو الوحي القرآني بالنسبة للمسلمين .. إلخ. إن تلك الخبرات الدينية الأصلية ظلت ولا تزال تمثِّل عنصرًا قويًّا ومعنًى عميقًا لحياة الملايين والملايين من البشر، لأنها توفِّر لهم المعنى الحقيقي والأساس لوجودهم.

إلا أنه على مدى التاريخ فإن تلك الرسالات الدينية الأصلية قُرئت فأُوِّلت وطُبِّقت بأشكال جدّ مختلفة. ولا شك أن هذه الأشكال يمكن اعتبارها تطورات

(٤٢) في موضوع الإسلام في العالم المعاصر، انظر :
Giuseppe Scattolin. *L'islam nella globalizzazione*, pp. 63-92.

وتعمقات صحيحة للرسالة الأصلية الأولى. إلا أن الكثير منها صارت، وبالفعل حصل هذا مرارًا، انحرافاتٍ وتنازلات، بل وتعتيمات عن معناها الأصلي. وبالتالي، فإننا نلاحظ أن أيَّ دين من الأديان في كل زمان ومكان صارت تخترقه وتهزُّه بلا انقطاع حركاتٌ "إصلاحية" عديدة، تدعو للرجوع إلى نقائه الأصلي. على سبيل المثال، فتاريخ المسيحية أصبح نموذجًا واضحًا في هذا الصدد. فمنذ بدايتها قد اخترقها وهزَّها عددٌ لا يحصى من الحركات الإصلاحية حتى عصرنا الحالي. وهذه الظاهرة نفسها تُلاحَظ في التاريخ الإسلامي حيث إن هناك حديثًا نبويًّا متداوَلاً يقول: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها"(٤٣).

ومن ثم، فهناك سؤال أساسي وحتمي يفرض نفسه على كل تقليد ديني: ما تلك الخبرة الأساسية المؤسِّسة لهذا الدين، أو، لنقل، رسالته الأصلية الأولى؟ ماذا يتبقَّى من تلك الرسالة حيًا وفعالاً الآن لذلك الدين في عصرنا الحالي؟

إن سؤالاً كهذا لا يمكن تجانبه، لا سيما في سياقنا الحاضر لإنسانيتنا المُعولَمة حيث يجد كل تقليد ديني نفسه على اتصال وثيق وفي مواجهة مباشرة مع التقاليد الدينية الأخرى بصورة لم يسبق لها مثيل. فمجرَّدُ تكرار العبارات التقليدية الماضية لا يقدِّم حلاً مُرضيًا ودائمًا لموقف ذلك الدين. بالعكس، فموقفٌ متجمِّد كهذا سيقود في النهاية إلى انغلاقات روحية وثقافية خطيرة، كتلك التي تسود في الكثير من الحركات الأصولية المتعصبة التي تخترق الجماعات الدينية على كوكبنا الأرضي والتي صارت أرضًا خصبة

(٤٣) هذا الحديث يرد في صحيح أبي داود، رقم ٤٢٩١، إلا أنه غير موجود في المصنفات الرسمية الأخرى.

للمتطرفين المتدينين على مدار العالم كله. هي تلك "القبليات الدينية الحديثة"، السالف ذكرها، التي صارت مصدرًا دائمًا للكثير من الصدامات والصراعات، بل الحروب المدمرة في قريتنا العالمية.

من ثمَّ، يمكننا أنْ نقول بكل اطمئنان بأنَّ أيَّ تقليدٍ ديني عظيم يحمل في طيَّاته بلا شك نواة أصيلة مميَّزة ونابعة من الخبرةِ المؤسِّسة له. إلا أن هذه النواة الأصيلة يجب استعادتها ومعاودتها وعصرنتها بمقاربة جادة ونقدية لها عبر كل التقلبات التي قد طرأت عليها على مرِّ الزمان. ففي غياب ذلك، فإن كل تقليد ديني قد يعرض ذاته لعملية تجمُّد بل وتحجُّر في أشكالٍ ظاهرية تكرارية وتجليات تشريعية جامدة تتحول بكل سهولة آخر الأمر إلى قواقع فارغة جافة بدون حياة.

جـ-٢: مواجهة الحداثة المعاصرة :

إن الإنسان كائن تاريخي من أساسه، كما رأينا سابقًا، فهو متورط بالضرورة في تحول مستمر عبر مراحل غير قابلة للتكرار أو الارتداد. فمسيرته التاريخية هذه تقوده إلى الأمام، نحو غايته النهائية التي، حتى وإن لم تكن واضحة تمام الوضوح في وعيه، إلا أنها بشكل ما تظَلُّ حاضرة في الاضطرابات المستمرة المحفورة في قرار قلبه.

فالإنسان المعاصر هو ذلك الإنسان الذي مرَّ بخبرة أساسية متميزة، وهي، حسب التعبير الشهير للفيلسوف الألماني المشهور إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (ت١٨٠٤)، "بلوغ العقلِ البشري أشُدَّه"، أي نضجه العلمي ومرجعيته المستقلة. فكانت هذه خطوةً حاسمةً ميَّزت عبور البشرية من العصر القديم إلى العصر الحديث. فمن خلال هذا التحول الجذري بلغ الإنسان رؤيةً نقديةً

وعلمية عن ذاته وعن تاريخه وعن العالم حوله أكثر وضوحًا وموضوعية مما كان عليه من قبل، متجاوزًا بها الرؤى الأسطورية القديمة بأجمعها. وكانت هذه الخبرة الأساسية التي بلغتها البشرية في عصر التنوير الأوروبي خطوة فاصلة إلى الأمام إذْ إنها ساعدت في تطوير العلوم الحديثة مساعدة كبرى. وإننا نرى أن هذه الخبرة العلمية الجديدة ليست محصورة في العالم الغربي، كما يقول الكثير من أشباه الدارسين المعاصرين من ثقافات مختلفة. إنما هي خبرة إنسانية تخص كل إنسان، على منوال أن قانون الجاذبية ليس قانونًا إنجليزيًّا بحجة أن مكتشفه، إسحاق نيوتن (Isaac Newton) (ت١٧٢٧) كان رجلاً إنجليزيًّا. ومن المستغرَب أن مثل هذا النمط من التفكير الباطل لا يزال منتشرًا عند الكثير من أشباه المفكرين الذين تظهر فيهم بكل وضوح النزعات الانطوائية القبلية، والمتعصبة منها على وجه الخصوص.

بالتالي، فهذه الرؤية العلمية النقدية الحديثة لا يمكن طرحها جانبًا وكأنها لم تكن، حتى وإن لم يكن بوسعها وحدها تقديم حلٍّ كاملٍ ونهائيٍّ للمصير الإنساني الكلي. فمن هذه الناحية، يَجري الآن في عالمنا الما بعد الحداثي كلام عن فشل العقلانية التنويرية المطلقة كمشروع شمولي كامل لمعنى الوجود البشري. والواقع أن هذه الرؤية النقدية الحديثة تحتاج لكي تكتمل وتنمو أكثر فأكثر إلى أبعاد وجودية أخرى متكاملة للكائن البشري، من بينها الأبعاد الدينية في المقام الأول.

على كل حال، فدين يودُّ أن يحيا في عالمنا الحاضر لا يمكن أن يتوقف عند الرؤى الأسطورية القديمة لحقيقة الكون والبشر المتواضع فيه، رؤى مبنية على إدراك علمي محدود، بل لاعلمي (un-scientific) أو قبل–علمي (pre-

(scientific) لها. وهذه حقيقة قد أنذر عنها منذ زمن المفكرون المعاصرون الأكثر إدراكًا لأحوال عالمنا المعاصر. ومن الملاحظ أنه في الكثير من التيارات الدينية المعاصرة تظهر رغبة أشبه بالنكوص الطفولي (infantile regression) إلى عالم مكون من "الجان والجنيات" يجد فيه المرء رضًا سهل المنال مختزلاً في رؤية مبسَّطة للأمور حتى اللجوء إلى حلول شبه سحرية لها، خاصة عندما تمس كيانه الملموس! ويلاحظ أيضًا أن هذا السلوك الطفولي، وهو من المؤشرات البيِّنة لعقل غير ناضج، لا يزال ذا تأثير واسع في الكثير من الناس في مجتمعاتنا المتقدمة علميًّا وتكنولوجيًّا حيث تُجرى عمليات سحرية عند عدد كبير من الناس، كما تثبته الدراسات والإحصائيات في هذا الصدد.

وعلى أية حال، فكل دين مطالب الآن بأن يتحرر من مثل تلك التصورات الأسطورية والسلوكيات الطفولية، وإلا فهناك صدام مرير مع الواقع الملموس لا مفرَّ منه. فعلى هذا الأساس يبدو أيضًا أن الكثير من الحركات الدينية الأصولية المتطرفة التي تخترق الكثير من الأديان المعاصرة، يمكن ردها إلى شكل من ذلك النكوص الطفولي (infantile regression) الساعي إلى طمأنينة مبسَّطة بعيدة عن أية إشكالية كانت. والدليل على ذلك، كما تثبته الكثير من الأحداث الآنية، أن هذه الطمأنينة الطفولية عندما تشعر بأنها مهدَّدة بسبب من الأسباب ينفجر منها العنف بالشكل الأكثر لاعقلانيةً وتدميرًا.

إذن، فمواجهة الحداثة تشكل إحدى المتطلَّبات الأساسية التي يجب على كل تقليد ديني وضعها في عين الاعتبار، إذا أراد أن يكون طرفًا إيجابيًّا في "قريتنا العالمية". فالحداثة لا يمكن أن يُنظر إليها على أنها شرٌّ مطلق، يجب

محاربته بكافة الطرق، كما لا يزال يقال في الكثير من البيئات الدينية الأصولية المعاصرة. وفي ماضٍ غير بعيد، حتى في بعض البيئات الكنسية، شهدنا الكثير من النتائج السلبية مصدرها بعض من النزعات الأصولية المعارضة للحداثة، التي حاولت بكل الوسائل حظر كل بحث عقلي في ميدان العقائد الإيمانية. فهذا الموقف عينه الذي نجده منتشرًا في الكثير من الأديان الأخرى مصحوبًا بنتائج مأساوية للغاية.

إن الحداثة تعني في المقام الأول "بلوغ العقلِ البشري أشدَّه ونضجه"، كما ذُكر سابقًا. وهذا في حد ذاته يمثل نموًا إنسانيًا إيجابيًا، بل وضروريًا في مسيرة الكائن البشري عبر التاريخ. زد على ذلك أن الإيمان، كلما كان ثمرة اختيارٍ حرٍّ وناضج على مستوى العقل، ازداد موثوقيةً وعمقًا. ومع ذلك، فهناك خطيئة أساسية ارتكبها أنصار العقلانية التنويرية المحدثة، وهي ليست في تقديرهم للعقل في حد ذاته، بقدر ما هي في تنصيب العقل البشري كمبدأ مطلقٍ مسيطر على الكل. والواقع أنه من جراء ذلك الموقف العقلاني المتطرف اندلعت أنواع عديدة من الحركات "غير العقلانية" دفعت البشرية إلى كوارث مُفزِعة. فلا يمكن أن يُتناسى في هذا الصدد أن الحربَيْن العالميتَيْن في القرن المنصرم، أي القرن العشرين، وهما من أبشع الحروب التي عرفتها البشرية عبر تاريخها، لم تُشنَّا نتيجة أسباب دينية في حد ذاتها كما حصل في الماضي، بل اندلعتا في إطار العقلانية الحديثة وتياراتها الفكرية المتقدمة. إذن، فتأليه العقل في ذاته ينكشف آخر أمره على أنه موقف غير عقلاني بشكل جلي. وعلى ذلك، فكل دين في عصرنا الما بعد الحداثي مطالب بلا شك أن يحقِّق توازنًا حقيقيًا ومُقنعًا بين الإيمان والعقل، وإلا فلن يكون له

مستقبل مفيد للبشرية. وزيادة على ذلك أقول: إذا كان الرومان القدماء قد قالوا قولهم المشهور: "العقل السليم في الجسم السليم"، فعلى ضوء كل ما سبق من تأملاتي أقول من جانبي مكملاً له: "الإيمان السليم في العقل السليم"، فإذا فسد العقل فسد الإيمان بلا شكٍّ. إذن، فعالم الحداثة يمثل تحدِّيًا لا مفر منه لعقل الإنسان المعاصر ولكل دين بوجه الخصوص.

جـ-٣: الحوار مع الأديان الأخرى :

يقع كل دين في عالم أوسع وأشمل جدًّا من دائرة أتباعه ومريديه. فقبله ومعه وبعده، هناك عددٌ لا يُحصى من الناس عاشوا على وجه هذا الكوكب الأرضي، فأحبوا وعمِلوا ورجَوا خلال حياتهم، ثم فارقوا أفق كوننا المرئي هذا إلى ما وراء القبر. وكذلك هناك عددٌ لا يُحصى من الأديان كانت لهؤلاء الناس المصدر الأول والدافع المتين لحياتهم وحبهم ورجائهم حتى وفاتهم، وإلى ما بعد ذلك. فثمة قيم روحية عميقة وثقافات إنسانية عظيمة نشأت وتطورت داخل كل تلك التقاليد الدينية. وكانت تلك القيم الدينية عَصَب الحياة للحضارات الإنسانية الكبرى التي ازدهرت عبر الزمان، ولذلك ينبغي أن تظل إرثًا مشتركًا بين البشر كلهم.

من ثم، فاعتبار كل هذا التاريخ البشري ظاهرة سلبيَّة محضة، بلا معنى وعديمة الفائدة، لمجرد الحجة أن هؤلاء الناس بمعتقداتهم وتقاليدهم الثقافية الدينية لا ينتمون إلى "قطيعنا" الخاص، أو إلى "جماعتنا أو أمتنا" المألوفة...إلخ، فمثلُ هذا الاعتبار يكون إدانةً ورفضًا لجانب كبير من التاريخ البشري. ولكن، بهذه الطريقة يُدين المرء نفسه إذْ إنه يبتُر من ذاته جانبًا كبيرًا من الإنسانية التي تنتمي إليه كما ينتمي هو إليها.

ونلاحظ في هذا الصدد أن ميلاً كهذا إلى إدانةِ ورفضِ كلِّ ما هو "غريب" يكشف بلا شك، في رأيي، عن سلوك طفوليٍّ معروف. فالطفل يَعتبر بيته وأسرته مركز الكون كله، وكل ما هو غريب عنها يصير له مخيفًا، وبالتالي يصبح تلقائيًّا مُعاديًا له وتهديدًا لعالمه الصغير المطمئن الخاص به، تهديدًا يخوفه فيَجب محاربته وإزالته.

إذن، فدينٌ يريد أن يكون طرفًا إيجابيًّا في القرية العالمية عليه أن يتجاوز هذا السلوك الطفولي الناتج عن عدم الثقة والخوف والإدانة إزاء كل ما هو "مختلف وغريب". فعكس ذلك، إن إثبات الحقيقة أو الهوية الخاصة لكل طرفٍ لا يستلزم بالضرورة إلغاء حقيقة أو هوية الطرف الآخر المقابل له. لذلك نقول إن دين المستقبل لا يمكن أن يكون دينًا على شاكلة جيتو (ghetto) أو دينًا "طائفيًّا قبليًّا". إنما دين المستقبل يجب أن يكون دينًا ينفتح ويتسع للجميع، وهو أشبه بالشجرة التي يتكلم عنها الإنجيل، وهي التي تأتي إليها طيور السماء من كل شكل وصنف فتجد فيها ملجأ لتبني عليها أعشاشها (متى ١٣: ٣١-٣٢). ففي مثل هذا الدين الرحب يستطيع كل إنسان أن يجد شيئًا يخاطبه ويُنيره، أو على الأقل يساعده في اكتشاف قيم تقاليده الدينية الأكثر عمقًا وحقيقة. فكان هذا مسلك المسيح في تعليمه. فقد قال إنه لم يأتِ ليُبطل ناموس موسى بل ليُكمِله، مؤكدًا بأنه لن يزيل شيئًا من ذلك الناموس، حتى ولو كان أصغر حرف منه، إلا ويكون قد أكمله في معناه العميق. هكذا ينبغي أن يكون أيضًا مسلك تلاميذ المسيح إزاء الأديان الأخرى في العالم. إذن فعلى كل دين أن ينفتح ويتسع لكل ما هو حق وحسن وقَيِّم في الأديان الأخرى. فهذا الموقف هو الأساس الراسخ لكل حوار ديني.

لذلك أرى أن موقفًا واضحًا منفتحًا للحوار تجاه الأديان الأخرى أصبح الآن أمرًا مهمًا بل ضروريٌّ لكل دين يريد أن يكون فاعلاً إيجابيًا في قريتنا العالمية. وفوق هذا، فإنني أتجرأ أن أقول إن قدِّيسَ الغد لن يعود إنسانًا قديسًا مُنحصرًا داخلَ تقاليده الدينيَّة أو الدائرة الدينية الخاصة به فحسب. إنما ينبغي أن يكون "قديس المستقبل"، كما أشرنا آنفًا، شخصًا يأتي برسالة ذات معنًى لسائر التقاليد الدينية، بل لكافة الناس في العالم كله، وهو معترف به ومقبول كهذا عندهم كلهم. ولا شك أن شخصية مثل الأم تريزا (Mother Theresa) (ت١٩٩٨)، أم الفقراء، أصبحت في عيون الجميع قديسة ذات سمة عالمية، وهي من النماذج الواضحة للقداسة العالمية. وكذلك يعتبر المفكر الهندوسي الكبير مهاتما غاندي (Mahatma Ghandi) (ت١٩٤٨) من الشخصيات العالمية المؤثرة في أصحاب شتى الديانات الأخرى، وهناك غيرهم كثيرون.

ولكن، منعًا لأي لَبس أو خيبة أمل، فإن حوارًا حقيقيًا بين الأديان لا يمكن أن ينحصر في مجرد إلقاء تصريحات أفلاطونية عن حسن النوايا، بل ينبغي أن يكون ثمرة لمقاربة علمية نقدية جادة مشتركة من تاريخ كل دين من الأديان العالمية، لكي يُتوصَّل به إلى معرفة حقيقية وعميقة عن الذات وعن الآخر. فعلى هذا الأساس فقط يمكن أن يُبنَى تبادل حقيقي بين الخبرات والأفكار المختلفة، ومن ثمَّ أن يُجرى حوارٌ حقيقي بين أصحاب الأديان المختلفة. إذن، فكل دين مطالب الآن أشدَّ المطالبة أن يكون في قريتنا العالمية دينًا منسجمًا في حوار إيجابي مع الأديان الأخرى. فتعليقًا على المقولة الشهيرة التي قالها اللاهوتي الكاثوليكي المعروف، كارل رانير (Karl Rahner) (ت١٩٨٤): "إن مسيحيَّ الغد إما أن يكون صوفيًا (أي له خبرة حقيقية مع الله) أو لن يكون

البتة"، فإني أتجرأ أن أقول: "إن دين الغد إما أن يكون دينًا قادرًا على حوار حقيقي إيجابي مع الأديان الأخرى أو لن يكون البتة". وهذا ربما لأنه يكون قد تحوَّل إلى أيديولوجيا بشرية بحتة، أو اختزل في طائفة دينية قبليَّة محدودة في دائرة مغلقة من البشر، أشبه بالجيتو (ghetto).

جـ-٤: الالتزام بالعدالة في العالم :

إن الالتزام بمبدأ العدالة بين البشر لأمر مكتوب بكلمات واضحة ليس في الديانات الإبراهيمية (المعروفة أيضًا بالسماوية) الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام فحسب، إنما له دعم واسع وأصيل في تقاليد كبرى الأديان العالمية الأخرى. إلا أن الممارسة الواقعية في هذا المجال من جانب أصحاب كل دين قد شابها الكثير، بل الكثير جدًا، من النقاط السوداء. فإن الحقيقة التاريخية تُثبت بدون شك أن وقائع سلبية حدثت بأفظع أشكالها في كل دين بلا استثناء، فليس هناك دين له شهادة البراءة من هذه الناحية. إن كلَّ دين في تاريخه الواقعي الملموس قد حصلت له، إن قليلاً وإن كثيرًا، فترات من العنف والظلم إزاء أفراده وأفراد الأديان الأخرى. إذن، يجب الاعتراف بأنه ليست هناك ممارسة دينية في واقع تاريخها بريئة بلا ظلم ولا خطيئة. فقط ومن هذا المنطلق من الصراحة يمكن بناء تاريخ جديد، لا مراء فيه.

أما الآن، فالاهتمام بالعدالة العالمية قد أصبح من أخطر التحدِّيات في عالمنا المعاصر بحيث إنه لا يمكن تجاهله إذا أردنا إبقاء ذات إنسانيتنا على قيد الوجود على كوكبنا الأرضي. والواقع أن الوعي الإنساني الحديث قد تقدَّم وتعمق بصورة ملحوظة في مجال توضيح وتحقيق كرامة الإنسان وحقوقه

الأساسية فردًا وجماعةً. فهناك وعي جديد وراسخ باحترام حرية الإنسان على كل مستويات حياته، خاصة حرية الفكر، والرأي، وتداول المعلومات وتكوين مختلف الجماعات...إلخ. وكذلك هناك إحساس شديد بالمساواة العامة بين كل أفراد البشر عبر كل الفوارق الجنسية والعقائدية والأيديولوجية...إلخ. ومعروف أن هذا الوعي الجديد بحقوق الإنسان نَمَا في عصرنا الحديث كثمرة لصراعات وأحداث درامية لا حصر للبشرية جمعاء. لذلك يجب ألاَّ تُوضَع قضية حقوق الإنسان موضعَ نقاش أو شك من جديد، كما نرى للأسف في بعض بلاد عالمنا المعاصر. ومن الملاحظ أنه بالضبط ضد هذا الوعي الجديد بحرية الإنسان وحقوقه تُشَنُّ هَجمات عنيفة متواصلة، خاصة من جانب ما سميناه القبليات الْعِرْقِيَّة والثقافية والدينية الحديثة التي تدعم العديد من الحركات المتطرفة المعاصرة. ومن الملاحظ أيضًا بكل سهولة أن هذه الحركات، عندما تنجح في الإمساك بمقاليد السلطة، كما هو الحال في عدد من الدول التي تحكمها أيديولوجيات أصولية دينية أو غير دينية، أول ما تفعله تلك الحركات شن الهجوم على دستور حقوق الإنسان وحرية ممارستها. وفوق ذلك، يجب أن يُلاحظ أيضًا أنه حتى فيما يُسمَّى بالبلاد الليبرالية العَلمانية تتوفَّر فيها العديد من الوسائل والمغريات الخفية لتكبيل كرامة الإنسان وحريته في المجتمع. إذن، فلا بدَّ من الأخذ في عين الاعتبار أن حقوق الإنسان ليست مضمونة دفعة واحدة وإلى الأبد للجميع، إنما هي مكتسبات متجددة، ولا سيما عند ممارستها.

ومن ناحية أخرى، كما سبق ذكره، فالعَولمة الحالية تخلق موقفًا جديدًا يمكن فيه التلاعُب بمصير الإنسان بطرق غير مسبوقة في تاريخ البشرية الطويل. فإن العولمة التسويقية العالمية لا تعني بالضرورة العدالة والرفاهية

للجميع، كما يريد أن نؤمن به بعض من كبار أنصار الرأسمالية العالمية. فليس صحيحًا المقولة الشائعة بأن "البحث عن المنفعة الخاصة يقود (كما ولو كان بفعل سحري) إلى الرفاهية للجميع"، كما لا يزال يدَّعي حتى الآن المؤيدون لاقتصاد رأسمالي مطلق الحرية. فالواقع أن الإحصائيات الواقعية في "قريتنا العالمية" تثبت أن هناك تفاوتًا متزايدًا ومتسعًا بين عالم الأغنياء وعالم الفقراء. وفي نفس الوقت تكشف تلك الدراسات عن انحدار واسع النطاق للإنسانية على كل مستوياتها مع خطرٍ جدٍ مُحتمَل لانهيار كامل لقيمها الأخلاقية الأساسية، انهيارٍ قد يؤدي في النهاية إلى تدميرٍ ذاتيٍ كليٍ (total self-destruction) شبه مؤكَّد.

وليس هذا فحسب، فإن التقدم العلمي والتكنولوجي الخارق يوفِّر للإنسان المعاصر فردًا وجماعةً قدراتٍ هائلة للتلاعب بل للتكيُّف بذات الكيان البشري بصورة لم تخطر على بال أحد حتى عهد قريب. خذْ عندك التلاعبَ بجينات الإنسان بما تسمَّى "الهندسة الوراثية" مع كلِّ العواقب المحتملة الناتجة عنها. زدْ على ذلك أن تلك العمليات المسمَّاة بـ"العلمية" تُجرى في أغلب الأحيان بعيدًا عن نظر العامة، فيتم خداعهُم وحَجبُ المعلومات عنهم بطريقة مخطَّطة مقصودة عبر الإعلام العالمي، وكل ذلك من أجل مصالح خفية لكبرى المؤسسات الاقتصادية. إن نظرة سريعة إلى التقدم العلمي المعاصر تؤكد أنه لا يوجد هناك ما يُسمَّى بـ"العلم النقي الصرف"، أي علمٌ محض مكرَّس صرف لخدمة المعرفة ورفاهية الإنسانية فحسب، أي علمٌ معصوم عن التورط في مصالح اقتصادية. إن مثل هذا الادعاء التنويري الذي لا يزال يرفع لواءَه أسماءٌ لامعة من العلم المعاصر، انكشف على أنه في الحقيقة خِداعٌ مخطط

ووهم مرير. إن نظرة موضوعية إلى العلم الحديث تكشف أنه لم يوجد هناك عالِم من علمائه لم يضع نفسه، شاء أم أبى، في خدمة مختلف المصالح من سياسية (كما حصل مع الأيديولوجيات السابقة من أمثال النازية أو الشيوعية) أو اقتصادية (كما يحدث مع النظام الرأسمالي الحر). إذن، يجب أن نعترف بأنه لا وجود هناك لـ"عالِم صرف". فالموجود في الواقع هو عالِم متورِّط بطريقة أو أخرى في العديد من المصالح غير واضحة المقاصد، بل هو خاضع أكثر فأكثر لخدمة كبرى المصالح لأصحاب التحكم في العملية التسويقية العالمية.

إذن، فدين يريد أن يكون عاملاً فعالاً إيجابيًا في قريتنا العالمية عليه أن يكون دينًا يأخذ على عاتقه وفي صميم قلبه الدفاعَ الجادَّ عن حقوق الإنسان وكرامته بكليتها فردًا وجماعة، بادئًا بالمستضعفين والمستَغَلِّيْن منهم. فمثل هذا الموقف يكون دليلاً بيِّنًا على أن رسالة ذلك الدين تنبع حقًا من منبع الوجود، وهو الله، الذي- كما أعلن عن ذاته بطرق عديدة في مختلف التقاليد الدينية- هو قبل كل شيء إله "رحمة ومحبة"، وهو إله يحمل في قلبه مصيرَ خلائقه كلهم أفرادًا وجماعاتٍ، لا سيما الأضعف منهم والأشقى. إن تعاونًا جادًا وفعَّالاً بين كل الأديان في هذا المجال ليس أمرًا مرجوًا فحسب، بل ضروريٌّ للغاية إن أردنا إنقاذ البشرية من هوة عملية تهدف إلى"الحط من أنسنة" (de-humanzation) الإنسان على مستوى عالمي، عملية تسير- على ما يبدو- نحو "رَوْبَتَةٍ عالمية" للبشرية كافة، حسب القول المذكور سلفًا: "إن الإنسان صنع الآلة ثم تحول على صورتها ومثالها". والحقيقة أن الآلة هي التي أصبحت الآن الإله، والإنسان قد صار عبدًا لهذا المعبود الجديد.

إذن، فعلى كل دين في وقتنا الحاضر أن يلتزم حقَّ الالتزام بالعمل الجادِّ من أجل العدالة في العالم على كافة المستويات حتى تصير عملية العولمة الجاري تحقيقها في وقتنا الحاضر مشروعًا يفوق كونه مجرَّد خلق "سوق عالمية موحَّدة" (unified global market) تحت رحمة مصالح الشركات الرأسمالية الكبرى. فعملية العولمة هذه يجب أن تُترجم بالحقيقة إلى عملية "أنسنة عالمية" (global humanization) للإنسان كإنسان على كل مستوياته، فردًا وجماعةً. فبهذه الطريقة فقط، يستطيع الإنسان المعاصر أن يصير أكثر إنسانية بخلق إنسانية جديدة، هي "إنسانية عالمية" (global humanism). فهذه بلا شك إحدى المتطلبات الأكثر إلحاحًا وضرورةً لإنسانيتنا المعاصرة، وهي في الوقت نفسه تمثل تحدّيًا خطيرًا لكل دين في عصرنا.

وفي النهاية، أعتقد أن ذلك الدين الذي بوسعه أن يستجيب بصورة فعالة وإيجابية لهذه المتطلبات الأربعة المقترحة عاليه، سيكون بالفعل دينًا مناسبًا لقريتنا العالمية، ومن ثم سيكون له مستقبل حقيقي، أو بكلمات أخرى، سيكون هو بالفعل "دينَ المستقبل" لبشريتنا الحاضرة.

٣- التصوف في الأفق الوجودي الإنساني :

أبرزنا فيما مضى من الحديث أهمية الحوار بين الأديان وكيف أنه أصبح عاملاً مهمًا للغاية في مواجهة التحديات والمتطلبات المطروحة في قريتنا العالمية في وقتنا الحاضر. وينبغي الآن أن نبحث عن الأساس الثابت لهذا الحوار لكي لا ينحصر في شكل موضة وقتية، بل يكون له أساس متين للتعمق والاستمرار. فعلى هذا نقول إن نقطة الانطلاق الأولى والمرجع الأخير لحوار جادٍّ بين الأديان يجب أن يترسخ في قلب الخبرة الدينية، أي في الخبرة

الروحية الصوفية (mystic) منها، هناك حيث يكتشف الإنسان هويته العميقة إزاء أساسه الوجودي الأول والمطلق، هو الله. فبدون ذلك المبدأ لا يكون للحوار أساس ثابت أو مستقرٌّ متين.

٣-١: البحث عن الهوية الإنسانية (human identity) :

إن مصطلح "صوفي" (mystic) مع كل مشتقاته، كما رأينا آنفًا، قد تم ابتذاله على نطاق واسع في الثقافة التسويقية الشعبية المفروضة على الناس عبر النزعة الاستهلاكية العالمية المعاصرة السابق ذكرها. فكثيرًا ما تم اختزال وابتذال هذا المصطلح في كونه عبارة عن كل ما هو شاذٌّ وغريبٌ وغيرُ منطقي، بل وحتى تافهٌ على مستوى العرض (show) الاستهلاكي المعاصر. لقد وصلنا إلى أننا كثيرًا ما نسمع الحديث بصفاقة مُدهشة عن تصوُّف (mysticism) الموضة أو العطور أو السيارات أو كرة القدم، وهلمَّ جرًّا من المُنتجات التسويقية المعروضة عبر شتى الوسائل الإعلامية (massmedia) العالمية. وأحيانًا، يُستخدم مصطلح "صوفي" للتلميح إلى كل نوع من الظواهر الغيبية الغريبة وغير الطبيعية، كالرؤى والأحلام، والأحداث الخارقة للعادة، وأشياء أخرى من هذا القبيل.

إذن، فهناك حاجة ماسَّة إلى إرجاع هذا المصطلح إلى معناه الأصلي الحقيقي العميق. وفي هذا الشأن يمكنني أن أقدم هنا فقط بعض الملامح الرئيسية التي تحدد المعنى الحقيقي لمصطلح "صوفي" (mystic)، دون تكرار ما قيل في مقام آخر[٤٤]

(٤٤) لمزيد من المعرفة في هذا الموضوع، انظر:
Giuseppe Scattolin, *Spiritualità nell'islam*, EMI, Bologna, 2004, pp. 11-30; Raimon Panikkar, *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona, 2005 (Italian translation: *L'esperienza della vita - La mistica*, Jaca Book, Milano, 2005).

فمن المعروف أن المصطلح (mystic) في اللغات الغربية (المقابل لمصطلح "صوفي" في العربية)، مشتقٌ من اللفظ اليوناني (mystikos)، وهو صفة مشتقَّة من الفعل (myô) الذي يعني "الالتزام بالصمت"، لاسيما الصمت بصدد أسرار الشعائر الدينية السرية (mysteria) الممارسة في بعض الأديان اليونانية القديمة. أما فيما بعد، فقد استُخدِم هذا اللفظ في اللغة الدينية عامةً للإشارة إلى الحقيقة الأكثر عمقًا في صميم الإنسان، وهي أيضًا الأكثر سرية وخفاء فيه، وغير المعروضة ولا المتاحة للفضول المتطفِّل والاهتمامات السطحية لعامة الناس. إذن، فكلمة "صوفي" (mystic) تشير إلى ما هو أكثر حقيقةً وسرًّا في صميم قلب الإنسان، حيث يتقابل هذا مع المطلق ومعه يحتفي بلقاءٍ يُحوِّله من أساس كيانه. إن الاهتمام بهذا البعد العميق في الكائن البشري والرغبة الجادة الصارمة في معايشته في الحياة اليومية، بل المراهنة عليه بذات حياة صاحبها، هذا كله يعني الدخول في البعد "الصوفي".

والحقيقة أن الخبرة الصوفية تمثل قلب الخبرة الدينية عينها، وبالتالي فهي أيضًا تمثل صميم الخبرة الإنسانية في ذاتها، كما سبق الحديث عنها. فالتصوف (mysticism) ليس حديثًا مجردًا عن الله، مثل ما يجرى في علم الكلام أو اللاهوت. إن التصوف أصله لقاءٌ حياتيٌّ ملموس مع الأساس الأول والهدف الأخير للوجود البشري، ومن ثم معناه الأسمى له، هو المطلق، أي الله.

لقد شهدت الحقبة الزمنية فيما بين أواخر القرن الماضي، أي القرن العشرين، وأوائل القرن الحالي، أي القرن الحادي والعشرين، أو قلْ في حقبة الانتقال من الألفية الثانية إلى الثالثة، شهد ذلك الوقت عودةً واسعة واهتمامًا

متجدذا بالخبرة الصوفية (mystic). والواقع أن الحركة المسماة بـ"عودة الله" (the return of God) التي ظهرت في الغرب في أواخر القرن الماضي جاءت نتيجةً لخيبة أمل إزاء شتى الأيديولوجيات الشمولية التي ظلت سائدة خلال القرنين المنصرمين على مستوى العالم، إذْ إنها لم تُحقِّق ما كانت وعدت به من تقدم إنساني شامل. وفي هذا الشأن كثيرًا ما تُذكر جملة مثيرة منسوبة إلى المفكر الفرنسي المشهور أندريه مالرو (André Malraux) (ت١٩٧٦) الذي قال: "إن القرن الحادي والعشرين إما أن يكون صوفيًّا أو لن يكون"[٤٥]. فكل هذه التقلبات الوجودية المتعددة التي طرأت على أوضاع البشرية في هذه الحقبة من الزمن أثبتت أن الكائن البشري هو الكائن المتسامي من أساسه، وهو دائم البحث عن هويته الإنسانية الأعمق والأحق. والإجابة الحقة على ذلك البحث الوجودي لا يتأتى له إلا من خلال خبرة وجودية حقيقية، هي الخبرة الصوفية.

٣-٢: ... وفي لقائه مع السر المطلق (Absolute Mystery):

إن الخبرة الصوفية تتكشف على أنها في جوهرها خبرة درامية خطيرة. ففيها تتلخص وتتجسد الدراما الجذرية الراسخة في صميم الكائن البشري الذي، كما وصفناه أعلاه، هو الكائن للتسامي، أي الكائن المدعو إلى اللقاء مع أساسه

(٤٥) في هذا الموضوع، انظر:

Jean Vernette, *Le XXIe siècle sera mystique ou ne sera pas*, Paris, Presses Universitaires de France, Paris, 2002 (Italian translation *Il secolo XXIo sarà mistico o non sarà*, Edizioni OCD, Roma, 2005): Massimo Introvigne - Jean-François Mayer - Ernesto Zucchini (a cura di), *I nuovi movimenti religiosi*, CESNUR, LDC, Torino, 1990; Id. - Jean-François Mayer (a cura di), *L'Europa delle nuove religioni*, CESNUR, LDC, Torino, 1993.

الأول، هو المطلق، وهو الله. فهذا المطلق هو حقًّا غاية رغبات القلب البشري وتحقيق بغية رحلة حجِّه عبر الزمان. إلا أن هذا المطلق ينكشف على أنه في آن واحد مطلقُ الضرورة للإنسان، فلا غنى له عنه في وجوده، وكذلك هو مطلقُ الاستقلال عن الإنسان استقلالاً كليًا لا تنازل فيه. من ثم، فلا يمكن استقبالُه في أية حال من الأحوال إلا كمنحة مجانية محضة أو نعمة إلهية خالصة خارجًا عن نطاق التصرف البشري بصورة مطلقة. والواقع أن الإنسان لا يستطيع ملاقاة المطلق إلا حيث المطلق جعل هذا اللقاء مع ذاته ممكنًا من جانبه، وإلا فلا: فليس هناك من سبيل إليه إلا هو.

هكذا، يمكننا أن نلخص دراما هذا البحث الإنساني الوجودي في الخطوط التالية. إن الإنسان هو ذلك الكائن الذي يعيش في بحث دائم ملحٍّ عن المعنى العميق والحقيقي لوجوده، أي عمَّا هو أكثر ضرورة له فلا غنى له عنه. إلا أن هذا الإنسان بنفسه لا يستطيع الوصول إلى تلك الغاية الأسمى الضرورية له وبلوغ ذلك الهدف الأعلى الذي لا بد له إلا من خلال هبة مجانية محضة أو نعمة إلهية خالصة من جانب المطلق، وإلا فليس له إليه من سبيل سواه. هذه هي الخبرة الأساسية بالمطلق التي تقع في صميم كل خبرة روحية صوفية (mystic) حقيقية، ومن ثم هي المعاناة الأساسية الراسخة في خبرة كل صوفي حقًّا.

من ناحية أخرى، فالخبرة الصوفية تحملنا إلى مستوى يتجاوز كل شكل من الأشكال المنطقية العقلانية المحضة. فنحن نتعامل هنا مع "خبرة"، أي مع حدث وجودي شخصي، يدخل الإنسان عَبْرَهُ في اتصال مع سره الأساسي والأسمى، وهو السر الإلهي. وفي هذا اللقاء، كما يظهر بوضوح من شهادة المتصوفة أنفسهم على اختلاف الأديان، تحدث "أشياء لم ترها عين ولا

سمعتها أذن ولا وردت على قلب بشر" (١ كور ٢: ٩). وهذه فكرة تَرِد أيضًا في حديث قدسي معروف: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خَطَرَ على قلب بشر..."(٤٦). والواقع أن الصوفي عبر خبرة كهذه يتحول في أعماق كيانه تحولاً جذريًا حتى يصير إنسانًا جديدًا، كما تشهد له أيضًا العديد من العبارات الصوفية من كل خبرة دينية.

فالمتصوفة الذين حصلت لهم خبرة حقيقية مع الله بوصفه المطلق، اختبروا فيها أن كل الحدود التي تحيط بوجودنا البشري العادي المرسوم في إطار حيزَيْ الزمان والمكان والتي تُكبِّل وجودنا فيه، قد تمَّ بشكل ما تجاوزهما. وهذا لأن الخبرة الصوفية تعني في المقام الأول اللقاء مع الحقيقة المطلقة، وحقيقة كهذه لا يمكن أن تكون سجينة الزمان والمكان، ولا مِلكًا أو حِكرًا لأيِّ كائن كان، ولا يمكن أن تُختزل في حدود ثقافية معينة مهما كانت: فالمطلق يفوق كل الحيثيات والمقولات الخلقية. والواقع أنه عند الوصول إلى مستوى خبرة صوفية حقيقية فهناك "فقط الروح هو القائد الوحيد للإنسان الروحي"(٤٧)، كما يقول الصوفي الإسباني المسيحي يوحنا الصليب (John of the Cross) (ت١٥٩١)؛ وعلى هذا المستوى يتحلَّى الإنسان بـ"الصفات الإلهية"، كما يقول المتصوفة المسلمون، متَّبعين القول الصوفي المعروف "تخلقوا بأخلاق الله"(٤٨). على أية حال، فالمتصوفة يتكلمون بلغة لا يستطيع فهمها إلا من ذاق مذاقهم بتلك الخبرة الروحية وشرب من عين مشربهم من وراء كل الصيغ الشكلية العقلانية. إن الخبرة الصوفية في واقع أمرها تريد بل يجب أن تكون في المقام

(٤٦) حديث سبق تخريجه.

(٤٧) انظر:

John of the Cross, *The Living Flame of Love, Stanza* 2, Commentary No. 34, o.c.

(٤٨) قول متداول بين الصوفية، سبق ذكره.

الأول خبرة وجودية حيَّة ملموسة بالحقيقة المطلقة، وإلا فلن تكون صوفية البتة.

إذن، فالخبرة الصوفية، وهي قلب كل خبرة روحية وبالتالي هي قلب كل خبرة إنسانية حقًّا، يجب أن تصير بالضرورة أيضًا الموضِع المميَّز للحوار بين الأديان، الذي هو أساس الحوار بين الثقافات والحضارات، إذْ إنها المنبع الأساسي لكل خبرة إنسانية حقًّا. إذن، فحوار ديني لا يصل إلى التواصل على مستوى الخبرة الروحية، يُثبت حتمًا أنه حوار ناقص مبتور، وفي آخِر أمره سقيم. والواقع أن الخبرة الصوفية تتجاوز الفهم الظاهري للعقائد الدينية وصيَغها الشكلية العقلانية، لأن الخبرة الصوفية تهدف نحو اللقاء مع الحقيقة المطلقة "وجهًا لوجه"، فيما وراء كل الحدود المفروضة من جانب مختلف القبليات الثقافية والدينية. ونلاحظ أيضًا في هذا الصدد أنه قبل الدخول في حوار مثل هذا ينبغي أن يكون لدى كل طرف فيه معرفة جادة بالآخر، معرفة قائمة على التفهُّم بل التعاطف حتى التقمُّص بحقيقة الآخر، لكي يُنصف كل طرف حقيقة الطرف الآخر في عقيدته، متجاوزًا بذلك كل الأشكال من المجادلات التقليدية العقيمة.

هكذا كانت حالتي عندما قمت بدراسة التصوف الإسلامي، ولقد طال بي البحث والدراسة في مجال التصوف الإسلامي سعيًا إلى فهم حقيقته من مصادره الأصلية حتى عبرت عن رؤيتي في عدة كتب ومقالات، فإليها أحيل القارئ[٤٩].

---

(٤٩) لمزيد من المعلومات انظر كتابي: *التجليات الروحية*.
Giuseppe Scattolin, *Spiritualità nell'Islam*, o.c., pp. 31-56; Id., *Esperienze mistiche nell'Islam*, EMI, voll. I-III, 1994-2000.

ومن المعروف أن الخبرة الصوفية في الإسلام يمكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل، حسبما يقول المتصوفة أنفسهم. فيجب أن تؤخذ هذه المراحل الثلاث في عين الاعتبار إذا أردنا إدراكًا صحيحًا لها ومقارنة موضوعية بغيرها، إذ إن تقسيمات متشابهة بها ترد في كل التقاليد الدينية. ويمكن تلخيص هذه المراحل الثلاث كما يلي:

أ- **الشريعة**: إن المسيرة الصوفية في الإسلام تنطلق دائمًا من مراعاة الشريعة التي تعتبر وحيًا من عند الله للمؤمنين فيجب أن تُقبل كما نُقلت. هذه هي نقطة الانطلاق الأساسية لأية مسيرة صوفية في الإسلام. وهذا ما تُؤكده دائمًا تعاليم كبار المشايخ الصوفية في كل العصور. فهذا الموقف يتعارض مع الكثير من التيارات الدينية المنتشرة في عصرنا والتي تتبع المبدأ "افعله بنفسك"، أي "كوِّن أنت لنفسك الكوكتيل (cocktail) الروحي الخاص بك" إلا أن هذا المبدأ يعتبر من أخطر المواقف في الحياة الروحية لأنه يضل السالك في طريق الروح.

ب- **الطريقة**: إلا أن الشريعة بأحكامها الظاهرية لا تمثل إلا الخطوة الأولى أو الإطار الخارجي للمسيرة الروحية الصوفية. والواقع أن الصوفي يرى نفسه مدعوًا إلى التحقق بالحقيقة الباطنة التي هدفها الأساسي هو التحلي "بأخلاق الله"، كما يقول الحديث النبوي المعروف والمذكور أعلاه. فهذا التخلق، في حد ذاته، هو غاية كل حياة روحية، إلا أنه في الواقع لا يمكن تحقيقه إلا عبر مسيرة أو طريقة روحية معينة، هي ما يسمى بـ"السلوك الصوفي"، الذي يجب أن يُجرى عادة تحت قيادة مرشد روحي خبير أو شيخ محقِّق يرشد المريد صواب الطريق.

جـ- الحقيقة: أما المرحلة النهائية لكل سلوك صوفي، كما لكل مسلك روحي في مختلف التقاليد الدينية، فلا يمكن أن تنحصر في حالة كمالٍ بشريٍّ صِرف حتى ولو كان روحيًا. والواقع أن الكمال البشري قد يتحول إلى لونٍ من الشرك (الشرك الخفي، كما يسميه المتصوفة)، وهو أكبر الكبائر في الإسلام. هذا ما يقوله مشايخ الصوفية الثقات في الإسلام، وهذا أيضًا ما يثبته كل مرشد روحي خبير حقًّا في كافة الروحانيات الدينية. إن الغاية الأسمى لكل مسلك روحي صوفي (mystic) لا يمكن أن تكون سوى الحق في ذاته، أي الحقيقة الأسمى، هو الله. فهذا هو الغاية القصوى والمقصِد الأسمى لكل الرموز الدينية ولكل الطرق الروحية في كل دين.

إذن، فالصوفي يجد ذاته مدفوعًا بهذه الدعوة الداخلية القوية، وعليه أن يمرَّ من ظاهر الأشكال الدينية إلى الخبرة الشخصية العميقة، أي إلى المذاق أو التذوق بالحقيقة الإلهية نفسها، إذ إنها المعنى الأقصى والغاية الأسمى لرحلته الروحية. ومعروف في واقع التاريخ الديني أن التعارض بل التصادم أحيانًا بين الشكليات الدينية الحرفية السطحية والخبرة الصوفية الروحية المتعمقة، أصبح شيئًا شبه محتوم في المسيرات الصوفية والروحية عامة. هكذا، كثيرًا ما اصطبغت وردة السلوك الصوفي البيضاء بلون دمائهم المسفوكة الحمراء في سبيل شهادتهم لخبرتهم الروحية العميقة.

بهذه التوطئة أقصد الآن الولوج إلى بعض المجالات التي يمكن بل ويجب، في رأيي، أن تصير مجرى الحوار بين مختلف الخبرات الصوفية، وخصوصًا بين تلك المسيحية والإسلامية. فأسمي هذه المجالات "فضاءات أو مساحات" للالتقاء بين تلك الخبرات الروحية. وبهذه العبارة أريد أن أشير إلى أن هناك

إشكاليات أو تساؤلات مشتركة بين كل الخبرات الصوفية يجب الإجابة عليها من كل طرف. وفوق ذلك أقول إن قراءة الخبرة الروحية الخاصة في إطار حوار وتبادل مع خبرات صوفية أخرى ليست مفيدة فحسب، إنما أراها ضرورية ولا غنى عنها في عصرنا هذا. والواقع أننا في هذا المجال نجد محاولات مشجِّعة عند العديد من الناس الذين حاولوا منذ وقت طويل، وما زالوا يواصلون عملهم لفتح مجالات للحوار بين مختلف الأديان على المستوى الروحي. فهؤلاء المفكرون الروحانيون على قناعة راسخة بأن هذا الموقف الحواري صار ضروريًا جدًا في عصرنا، وبالتالي يجب أن يصير أكثر فأكثر مسلكًا معروفًا لكل دين بل ولكل فرد فيه. نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر بعض تلك الأسماء المعروفة في هذا المجال على المستوى العالمي. هناك الصوفي والمفكر المسلم الشهير سيد حسين نصر (Sayyed Hossein Nasr)، والراهب المسيحي بيد جريفيش (Bede Griffiths) (ت١٩٩٣)، الراهب البوذي ثيك نْهات هان (Thich Nhat Hanh)، ومعهم آخرون كثيرون يستحقون بالفعل لقب "رواد الحوار الروحي" بين الأديان، فقد بذلوا الكثير من جهدهم وقدَّموا الكثير من الأعمال والإرشادات في هذا المجال(٥٠).

(٥٠) لمزيد من المعرفة عن أفكار هؤلاء المفكرين، انظر:

Sayyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, George Allen & Unwin Publishers, London, 1972 (Italian translation, *Sufismo*, Rusconi, Milano, 1994); Bede Griffiths, *A New Vision of Reality-Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, Fount, London, 1992; Thich Nhat Hanh, *Going Home: Jesus and Buddha as Brothers*, Riverhead Books, 1999 (Italian translation *La luce del Dharma. Dialogo tra cristianesimo e buddhismo*, Oscar Mondadori, Milano, 2003).

٤ـ فضاءات التلاقي بين التصوف الإسلامي والروحانيات الدينية الأخرى

على أساس ما سبق من الحديث عن التحديات التي تواجه كل دين في عصرنا المعولَم، نريد أن نُوضح الآن المساحات أو الفضاءات التي يمكن، بل يجب أن تتلاقى وتتقابل فيها كل الأديان العالمية على اختلاف مذاهبها، وخاصة تلك التى تنتمي إلى الأسرة الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام). وسأركز كلامي هنا على التصوف الإسلامي كطرف مهمٌ لهذا الحوار الروحي، لأنه المجال الأقرب لبحثي العلمي.

إن تلك المساحات أو الفضاءات الحوارية تتلخص، في رأيي، في ثلاث محاور أساسية، هي: أولاً، إعادة اكتشاف هوية الإنسان كإنسان، ثانيًا، الاهتمام بالبيئة التي يتموضع فيها الإنسان أي الكون، وأخيرًا سير الإنسان المشترك مع الكل نحو غايته الأسمى، هو السر المطلق، وهو الله.

٤-١: الكائن البشري وهويته:

إن كل نوع من الحياة الروحية الصوفية (mysticism)، سواء كان في الإسلام أو في المسيحية أو غيرهما من الأديان، يُثبت كونه بالأساس خبرة بـ"ذات" الإنسان (human identity)، أي بما هو أكثر حقيقة وعمقًا في الكائن البشري. فالمتصوفة كانوا على الدوام كشّافةً متميزين عن باطن الإنسان وسره. إنهم كانوا دائمًا في مقدمة الذين قالوا بأن الإنسان ليس مجرَّدَ شيءٍ موضوع بين أشياء أخرى، كذلك لا يمكن اختزاله في مجرد مجموع مكوّناته البيو-فيزيائية والسيكولوجية.. إلخ. والحقيقة أن هناك في داخل صميم الإنسان وسره

الأخفى أعماقًا ساحقة تنفتح فمنها تنبع هوية الإنسان الحقيقية، وهي تلك الأعماق الخفية التي يشار إليها بالمصطلح المعروف، "النفس" (anima, psychè). والواقع أن المتصوفة، عند سبرهم أغوار النفس البشرية، يكتشفون أنها مرتبطة بطريقة خفية ولكن حقيقية بمصدرها الأول، أي المطلق. إن الكائن البشري في جوهره، كما ذكرنا عاليه، هو الكائن المتسامي من أساسه نحو المطلق: هذا هو الأفق اللامَحدود واللامُدرَك واللامُتنَاول، ولكنه الدائمُ الحضور والفاعلية في كل نشاط إنساني من حيث هو كذلك، أي إنسانًا، ولا سيما عند أفعاله من الفكر والحب والحرية. فهذا الأفق المطلق واللامحدود يحضر للكائن البشري (بطريقة واعية أم لا) على أنه الغيب المغيَّب والمتعالي المقدَّس الذي نحوه تتوجه حتميًا مسيرة الإنسان الوجودية في كل مكان وزمان.

على هذا الأساس فإن الكائن البشري وُصف في مختلف الأديان بأنه "الحاجُ نحو المطلق" (the pilgrim of the Absolute)، فهذا تكوينه الأنطولوجي–الوجودي الأساسي الذي يتجلّى في كل مظهر من سلوكياته. والواقع أن الإنسان هو ذلك الكائن القلِق الذي لا يجد شيئًا يُشبع تشوُّقه، هو ذلك الكائن الذي يحمل في طيَّاته الوجودية سؤالاً حول معنى وجوده لا يُستنفَد، بل يحضّه ويُلحُّ عليه بلا انقطاع. إن الكائن البشري هو ذلك الكائن الذي قُدِّر له أن يتسامى فوق ذاته، فمقصده الأخير الدائم هو أفقٌ بعيد يتجاوز كل ما يحيط به في عالمه القريب. إلا أن هذا الأفق، رغم بعده، يظل الحقيقة المحيطة بالكل بل وهي الحاضرة في الكل. إن الكائن البشري هو ذلك الكائن الذي يشعر في أعماق نفسه بأنه ملقًى حتمًا بين لُجَّتين لا حد لهما: إما التسامي اللامتناهي أو السقوط اللامتناهي كذلك.

والواقع أن الإنسان، رغم تواجده داخل حدود الزمان والمكان، يتطلع باستمرار إلى ما ورائهما. إنه كيَرْقانة محبوسة يسعى إلى التحول إلى كائن جديد وحرّ، وكذلك كجنين غير مكتمل يشعر بأنه مقدور عليه أن يُولَد من جديد كائنًا سويًا كاملاً. فمن أية جهة يُنظر إليه فالإنسان يبدو دائمًا أنه الكائن المدفوع برغبة عميقة لا تُشبَع، وبعطش شديد لا يُروَى، فبقلق جذري لا يجد له قرارًا ولا راحة. وذلك لأنه يشعر في أعماق نفسه بأنه موجَّه نحو ما لا حدودَ له، أي نحو المطلق، سواء ظهرت تلك الرغبة واضحة على وعيه الجليّ أم ظلت مُضمَرة في أفعاله الوجودية من معرفة وحب وحرية. فهذا العطش نحو المطلق يقع محفورًا في صميم الخبرة الإنسانية الأصلية. فمثل هذه التأملات بل التساميات نجدها لدى المتصوفة عامة من كل الأديان عبر كل العصور. وهذا ما يعْنُونه هم عندما يتحدثون عن عمق الكائن البشري أو سره الباطن بتسميات مثل النفس (anima, psychè) أو الروح (spirit, pneuma).

من ثم، فالكائن البشري مدعو أن ينتقل بفعل ديناميكية داخلية فيه من المحدود إلى اللامحدود، من الظاهر إلى الباطن، من المتعدد إلى الواحد. ويجب أن يلاحَظ هنا أن فقدان ذلك البُعد الروحي، الذي هو البعد الصوفي الروحي الأصيل، هو السبب الأساسي للأزمة العميقة التي تهز الإنسان الحديث. فهذا الإنسان الحديث رغم ما حقَّق من تقدم علمي-تكنولوجي عظيم، يفوق كل ما كان في تصور الأجيال الماضية، يبدو هذا الإنسان وكأنه قد فقد معنى وجوده وتوجهه الأصلي، وبالتالي معنى هويته الإنسانية الحقيقية. إن الإنسان الحديث يجد نفسه- كما ذُكر سالفًا- في حالة تفكك وتذرٍّ، بل وسقوط في ظاهرية مُفرَّغة من كل معنى. وهذه الحالة تقوده أكثر فأكثر نحو مَيْكَنَةِ

(mechanization) ورَوْبَتَـةٍ (robotization) بـلا حـدود، حسب المقولـة التـي أكررها دائمًا في هذا الصدد: "إن الإنسان صنع الآلة، ثم تحوَّل إلى صورتها ومثالها".

وفـي مقابل ذلك، فإن البحث الروحـي يحقق الكائن البشري فـي أعمق أعماقه جاعلاً إياه أكثر فأكثر إنسانيًّا، أي متجاوزًا كونه مجرد نوع من نسناس (hominids)، كنوع من الحيوانات الثدييَّات على ما هو موصوف في الكتب العلمية، إلى كونه "إنسانًا" أي كائنًا واعيًا بوجوده ومسئولاً عن مصيره حسب اختياره.

والجـدير بالـذكر أن الجـذر اللغـوي الهنـدو-أوروبـي (hindu-european) لتسمية الكائن البشري (*men-man)، منه اللفظ الألماني (mann) والإنجليزي (man) والسنسكريتي (mánu). ويبدو أن هذا الجذر يأتي مرتبطًا بجذر آخر شبيه بمعنى (*ménos/mint) الـ"عقل أو الفكر"، فمنه اللفظ اللاتيني (mens)، واليونـاني (ménos/mnêmê)، والجرمـاني (mind)، والسنـسكريتي (mánas). فالجذر الهنـدو-أوروبـي (*men-man/*ménos) يـشير فـي تلك اللغـات إلـى الفكر والوعي وكأنهما السمة الأولى والأساسية للكائن البشري. والواقع أن الإنسان يتميز من بين سائر الحيوانات الأخرى بأنه ذلك الكائن الذي يفكر ويعرف ويعي، أي بأنه مدركٌ بوجوده وواعٍ به.

وعلى أساس كل ما سبق، فإننا نرى أنه من الواجبات الأساسية لكل دين بشكل عام، ولمسيراته الروحية الصوفية بشكل خاص، أن يجعل الإنسان في عصرنا المـا بعد الحداثي يستعيد بُعدَه الجوهري الأساسي، أي كونه "الكائن

المتسامي" (transcendental being)، أو "الإنسان الرحَّالة" (homo viator)، أي كونه في مسيرة دائمة متوجِّهة ومتسامية نحو اللقاء مع المطلق. وهنا عند هذه النقطة يمكننا أن نجد مجالاً رحبًا للالتقاء بين المتصوفة من كل الأديان. فهذا البُعد المتسامي الخاص بالكائن البشري يمكن أن يصبح بالفعل مجالاً خصبًا للحوار فيما بين الروحانيين المتصوفة. وفي مثل هذا اللقاء سيجد كل طرف آفاقًا جديدة للتعمق في المضمون الروحي الذي ترسمه له تقاليده الدينية في تعبيراتها اللفظية الظاهرية.

وهنا نحب أن نشير إلى أن المتصوفة المسلمين قد تركوا في كتاباتهم ومصنفاتهم صفحات عديدة من التأملات والاستنباطات العميقة حول "دعوة الإنسان" هذه بوصفه كائنًا متوجِّهًا في جوهره نحو المطلق، أي الله. فتلك التأملات الصوفية كثيرًا ما ترتكز على قول مشهور عند الصوفية كحديث نبوي يقول: "من عرف نفسَه، عرف ربَّه"(٥١). فإن المتصوفة اختبروا بالفعل أنه هناك في صميم النفس البشرية يتأصل. توجُّهٌ جذري وانفتاح عميق نحو ربها وسيدها، هو المطلق. وهذا الحديث، كما هو معروف، صار دافعًا قويًّا للعديد من التأملات والاستنباطات الصوفية حول النفس البشرية وطبيعتها وأحوالها، التي تجد المقابل في الكثير من التقاليد الروحية الأخرى. ويمكننا أن نلخِّص تلك الاستنباطات الصوفية في نقطتين أساسيتين.

---

(٥١) هذا القول متداول بين الصوفية، لكنه غير موجود في المصنفات الرسمية للأحاديث، وإن رواه بعضهم على أنه حديث نبوي. لمزيد من التفاصيل، راجع: محيي الدين بن العربي، *الرسالة الوجودية في معنى قوله صلى الله عليه وسلم: من عرف نفسه فقد عرف ربه*"، مكتبة القاهرة، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

أ- المسيرة الصوفية ومراحلها:

تقصّيًا بأحوال مسيرة الإنسان الروحية فقد أجرى أصحاب التصوف مبكرًا جدًّا تحليلاً دقيقًا ومفصّلاً لأحوال الإنسان الباطنة. والواقع أن الكائن البشري لا يُولد كاملاً، ولكن عليه أن يسلك طريقًا نحو الكمال عبر مراحل ومدارج متعددة. ولقد شغلت فكرة السلوك الروحي مع منازله ومقاماته وأحواله جانبًا كبيرًا من تأملات المتصوفة وكتاباتهم، مما غرس في التصوف الإسلامي فكرة "الطريق" نحو الله، والذي انتظم فيما بعد نظامًا دقيقًا حتى في الظاهر فيما عرف بنظام "الطرق الصوفية" في الإسلام. فهناك مُنتَج أدبي ضخم في هذا المجال. وعند هذه النقطة، أي في وصف المراحل الباطنة للسلوك الصوفي، نجد بسهولة معادلاتٍ جدً متشابهة في الروحانيات الأخرى من مختلف الأديان. ففي المسيحية على سبيل المثال نجد أدبًا ثريًّا حول ما يُسمَّى بـ"مَدارج الفردَوس" (scalae paradisi)، أي وصف الطريق نحو الكمال الروحي الذي يؤدي إلى الله. وكذلك معروف فيها التقسيم الكلاسيكي للحياة الروحية إلى ثلاث مراحل هي: التطهير (purification) والتنوير (illumination) والتوحُّد (union). ولكن، يجب هنا أن نؤكد من جديد أن الغاية الأخيرة للسلوك الصوفي لا تقف عند التحلي بالأحوال الروحية الرافعة التي تُطلَب أحيانًا كثيرة في حد ذاتها بطريقة مرضية، تعتبر انحرافات روحية عند كبار المرشدين الروحانيين من شتى التقاليد الدينية. إنما غاية السلوك الصوفي الحقيقية يجب أن لا تكون سوى اللقاء بل التوحُّد بالمطلق، فهذا فقط في الحقيقة هو الغاية الوحيدة والنهائية لمسيرة الإنسان الروحية وحجه عبر الزمان. والواقع أن كبار المُرشدين من المتصوفة والروحانيين من سائر التقاليد الدينية قد حذَّروا ولا

يزالون يحذِّرون بأشد اللهجة مريديهم من خطر الوقوع في هذا الفخ، أي في اتخاذهم من الأحوال الروحية الغاية القصوى لطريقهم الباطني، لأن هناك خطرًا جسيمًا في الوقوع فيما وصفه كبار مشايخ الصوفية بـ"الشرك الخفي". ومعنى هذا أن الصوفي قد يجعل من أحواله ومراحله الروحية غاية في ذاتها وبدلاً من الله، إذن، هي من أنداد الله وأضداده. وهذا من أشد المخاطر في السلوك الصوفي والروحي عامة.

ب- الكائن البشري وأبعاده الوجودية:

إن السلوك الصوفي عندما يقود الإنسان إلى الالتقاء مع الله، يحمله في الوقت نفسه إلى اكتشاف وتحقيق أبعاده الوجودية الأساسية العميقة. إن الإنسان في الرؤية الإسلامية يندرج تحت ثلاث مقولات أساسية: هي كونُه عبدًا أو خليفةً أو صورة لله(٥٢).

إن الهوية الأساسية للكائن البشري حسب الرؤية الإسلامية ترجع إلى أنه "عبد لله". ويعني هذا أنه بكليته تبْعِيٌّ لله وفي اعتمادية وجودية مطلقة عليه. ومع ذلك، فصفته هذه أنه "عبد" لا تحُطُّ من قدره، كما قد يُتصوَّر عند فهم سطحي لهذه التسمية. على العكس، فإن وصفه بأنه "عبد لله" هو مصدر وأساس سمو الإنسان الحقيقي. فهذا العبد عند تحقُّقه الكلي ووعيه الكامل باعتماديته المطلقة على الله، يتقابل مع ربٍّ (أو سيِّد) يُكرمه أعظم الإكرام، ويجعله يشارك في سيادته (بل في ربوبيته، حسب قول بعض المتصوفة) على

(٥٢) لمزيد من المعرفة عن هذا الموضوع، انظر:
Giuseppe Scattolin, *Dio e uomo nell''islam*, EMI, Bologna, 2004, pp. 36-68.

الخلائق كلها. فعلى ذلك سُمِّي الإنسان أيضًا "خليفة لله" على خلقه، وهذا وصف آخر مهمٌّ في الرؤية الإسلامية. وأخيرًا، فهذا كله مبنيٌّ على حقيقة أساسية أخرى للإنسان، وهي أن الإنسان خُلق على "صورة الله"، كما يرد في الحديث النبوي: "خلق الله آدم على صورته"(٥٣). إذن، فمن الممكن له، بل من الواجب عليه أن يتخلق بأخلاق الله، كما يقول حديث آخر مذكور أعلاه: "تخلَّقوا بأخلاق الله"، الذي أصبح أحد الركائز الأساسية في الفكر الصوفي.

وأخيرًا، انصبَّت كل هذه التأملات والاعتبارات في تيارات صوفية عديدة، لا سيما في المذهب الصوفي للشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) وأمثاله، الذين تعمقوا في فكرة "الإنسان الكامل" (Perfect Man). وهذه فكرة بالغة الأهمية إذ فيها يُنظر للإنسان بوصفه العالَم أو الكون الأصغر (microcosm) الذي ينعكس فيه العالَم أو الكون الأكبر (macrocosm)، فهو كالمرآة الشاملة التي تنعكس فيه الصفات الإلهية، لأنه خلاصة تجليات الحق في الخلق. من ثم، فالإنسان- حسب هذه الرؤية الصوفية الشائعة في بيئات المتصوفة- مدعو إلى تحقيق ذاته كمظهر تامٍّ للحق المطلق أو للتجليات الإلهية بأجمعها. فهذه الحقيقة يعبر عنها بعبارات قد تبدو غريبة للمؤمن العادي، مثل أنه "الحق-الخلق" و"الرب-العبد"، وفي النهاية يصبح، كما يقول ابن العربي، "العبد الرباني"، أي العبد المتحلِّي بصفات ربه. وهذه التسميات تحاول أن تعبر عن حقيقة تفوق المقولات الفلسفية العقلانية المتداولة، وهي تعبر عن سر محفور في أعماق الكائن البشري لا يُعرف بكامله إلا في ضوء كشف إلهي.

---

(٥٣) حديث صحيح، سبق تخريجه.

إن هـذه التبـصرات الـصوفية تـذكّرنا بمواقـف شـبيهة فـي الروحانيـات المسيحية. ففي الرؤيـة المسيحية أيضًا يوصـف الكائن البشري بأنـه "عبد الله وصـورته"، وهـو أيـضًا مكلَّـف برعايـة خلقـه. وكـذلك يمكـن وضـع تبـصرات الـصوفية عن الإنـسان الكامل بموازاة لتبـصرات الـصوفية المسيحيين عن مـا يـسمَّى "تأليـه (theopoiêsis-theiôsis) الكـائن البـشري" مـع الحفـاظ علـى الاختلافـات النابعـة مـن الـرؤى العقائديـة المختلفـة. ففـي الرؤيـة المسيحية لا يُجرى الكلام حول المشاركة في الصفات الإلهية فحسب، إنما المقصود فيها، كما أشرنا أعلاه، المشاركة في صميم الحياة الإلهية في ذاتها، في مصدرها الأساسي الأصلي، هو سر الثالوث الأقدس. على أية حال، فتبادل متعمق في هذه التبصرات والخبرات الروحية بين هاتين الديانتين وغيرهما، من شأنه أن يلقي المزيد من الضوء على التقاليد الصوفية المختلفة مبينًا الجوانب المتشابهة فيها.

وختامًا لحديثنا هذا، يبدو جليًا أن رؤيـة الإنـسان الـواردة لـدى المتـصوفة المسلمين والمسيحيين بإمكانها أن تفتح فضاءات واسعة لتبادل وتلاقٍ قد تؤدِّي إلـى تفـاهم وإثـراء كـلا الجـانبين. فحـوار جـادٌ فـي هـذا المجـال بـين التقليـدَين الروحيَّين، المسيحي والإسلامي، بل مع كل الروحانيات الدينية الأخرى، يبدو أنـه ليس ممكنًا فحسب، بل مرغوبٌ فيـه للغايـة ومفيدٌ بـلا شك للجميـع(٥٤). زد علـى ذلك أن هذا التبادل الروحـي من شأنه أن يفتح أيضًا فضاءات واسـعة

---

(٥٤) لمزيد من المعرفة عن المقارنة بين السلوك الصوفي الإسلامي والمسيحي، انظر:
Arnaldez Roger, *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, OEIL, Paris, 1989.

لتعاون مشترك ملموس من أجل إنقاذ الإنسان المعاصر - كما سبق القول- من خطر تفكُّكه بل تشظِّيه التام، مع سقوطه في فراغ روحي مُفزِع تحت دافع النزعة الاستهلاكية التسويقية والتكنولوجية المعاصرة. فهذه العملية تسعى، كما قلنا مرارًا، نحو رَوْبَنَة تامة للإنسان على كل مستويات كيانه. ولا شك أن الإنسان، إذا فقد بعده الروحي، سيفقد في النهاية قدرته على البقاء في الوجود. فهناك نزعة عدمية (nihilism) واسعة الانتشار في عصرنا الحالي أصبحت مرضًا خطيرًا جسيمًا على البشرية كلها، حسب ما يؤكد أبرز المفكرين المعاصرين. فعلى الأديان مسئولية كبرى لإيجاد علاج مناسب لهذا المرض المميت، وإلا فهناك الهلاك.

من هنا، يظهر بكل وضوح أن التصوف الحقيقي في كل الأديان محمَّل الآن برسالة خطيرة وملحة لإنقاذ إنسانية الإنسان في ذاتها من خطر طمسها ومحوها بكليتها. وواضح أيضًا أنه لن يتم ذلك إلا بحمْل الإنسان إلى لقاءه مع مصدره الأول وغايته الأخيرة، أي المطلق نفسه، وهو الله. عندئذ فقط سيجد الإنسان ذاتيته أو هويته الحقَّة. وفي ضوء كل هذا يبدو بكل وضوح أن هذا الحوار الروحي بين الأديان من أهم المتطلبات للتيارات الصوفية الروحية من طرف كل دين.

٤-٢: الكائن البشري ومحيطه: الكون

إن الكائن البشري يجد ذاته مُتَموضِعًا في كون لا يزال في عملية تمدُّد وتوسُّع بصورة متصاعدة نحو أبعادٍ تظلُّ مجهولة لنا، فقط منذ زمن قصير نسبة لطول تاريخ البشر شرع العلم الحديث في اكتشافها. ومع ذلك، فإن الكائن البشري مدعوٌّ من خلال هذا الكون الذي يتواجد فيه أن يحقِّق ذاته، أي

أن يُتمَّ مسيرته نحو المطلق. وهذه نقطة يُمكن بل يجب أن تصبح كذلك مجالاً رحبًا للتبادل والحوار بين مختلف التقاليد الصوفية. والواقع أن كلا التقليديْن، المسيحي والإسلامي، يؤكد أن الكون لا يمكن اختزاله في كونه "مجرَّد مادة استهلاكية" تحت رحمة تصرف البشر وأهوائه ونزواته الذاتية. إنما الكون في معناه الأعمق والأكثر حقيقة وصوابًا هو الفضاء المتسع الممتد للمسيرة الإنسانية نحو المطلق.

أ- العلم الحديث وفقدان المعنى الروحي للكون :

يلاحظ أن العلاقات بين الكائن البشري وبيئته، أي الطبيعة، أصبحت من أهمِّ الهموم للإنسان المعاصر. فمثلاً، يقول سيد حسين نصر (Sayyed Hossein Nasr)، مفكر صوفي معاصر، إن للكون حسب الرؤية الصوفية بُعدين أو وجهين أساسيَّين: متحول وثابت(٥٥). فيرى هذا المفكر الصوفي أن نسيان الوجه الثابت منه للتركيز على الوجه المتحول التجريبي (experimental) فحسب، كان من كبائر الأخطاء التي ارتكبها العلم الحديث. هذا مما أدى إلى رؤية مُعَلْمَنةٍ (secularized) محضة للكون، مع فقدان البعد المقدَّس فيه، وبالتالي مع فقدان البعد المقدس في ذات الكائن البشري المُتموضِع فيه. والواقع أن هذا الأخير، رغم ما حقق من تقدم علمي وتكنولوجي هائل، فقد معنى وجوده العميق. زد على ذلك أن الكائن البشري باختزاله الكون في مجرد "مادة للتصرف والاستهلاك بلا حدود"، أي بمثابة مادة محايدة تحت تحكمه المطلق وتحت رحمة أهوائه ونزواته الذاتية، فقد

---

(٥٥) انظر:

Sayyed Hossein Nasr, *Sufismo*, p. 104 - 117.

انتهى به الأمر إلى اختزال ذاته أيضًا في كونه مجرد "موضوع للتصرف" تحت رحمة تلك التكنولوجيا التسويقية التي أوجدها هو بيده فأصبح عبدًا لها. فنتيجةً ذلك كله نجد هناك في عالمنا المعولَم انهيار شبه كلي للقيم الإنسانية مع التركيز المحض على الوجوه المادية والنفعية للطبيعة. فقد أدَّى ذلك كله إلى استغلال جشع، غير مسئول وبغير حدود للمصادر الطبيعية حتى آخرها، فيبدو أننا الآن قد اقتربنا من نقطة اللارجوع في هذا الصدد.

فعواقب هذا التصرف اللامسئول من جانب الإنسان المعاصر أصبحت الآن واضحة وملموسة أكثر فأكثر لدرجة أن العَلْمانيين أنفسهم، وهم المؤيدون لرؤية كونية مُعلمنةً (secularized) تمامًا، قد بدأوا يعُون الآن بأن هناك ضرورةً ماسَّة لتطوير مشروع "أكثر إنسانية" للتعامل مع الطبيعة، مشروع مبنيٍّ على رؤية أكثر حكمة وشمولية للكون ولمكانة الكائن البشري فيه. إلا أن هؤلاء العَلمانيين برفضهم البُعد الباطني والمتعالي والوجودي الرمزي للكون قد فقدوا المفتاح الصحيح من أجل قراءة "روحية" له. من ثم، فهناك ضرورة ماسة للعودة إلى ما يُسميه سيد حسين نصر "العلم الكيفي" (qualitative science) المتضمن في التقاليد الدينية الكبرى. فطالما قَرَأت هذه الأخيرة الكون وأدركته على أنه كائن نسبيٌّ متحول بلا شك، إلا أنه دائمًا ما يكون متعلقًا ومرتبطًا بالكائن المطلق الثابت الذي يجد فيه الكون النسبي دعمه الأساسي وسنده الوجودي. والواقع أن المعنى الأساسي للنسبي-العَرَضي، حسب المنطق القويم، يرجع إلى كونه مظهرًا وتجليًا للمطلق-الضروري. فإذا انفرد النسبي وانقبض في حدِّ ذاته، فقد معناه الحق وتوجُّهه الأصلي، فليس أمامه إلا سقوطه المؤكَّد في هوة اللامعنى وفي فراغ وجودي تامٍّ، يصاحبه بالضرورة

فراغ أخلاقي-قيمي مُرعب. فهذا هو المرض المُهلِك الذي حذَّر منه منذ وقت العديد من كبار الحكماء المفكرين ذَوي الرؤية الثاقبة في الوضع الوجودي الحالي للإنسان المعاصر.

ب- من أجل تناغم بين العلم والحكمة :

يبدو لنا نتيجة لما ذكرنا أنه فقط مع استعادة المعنى "الروحي" للكون سيكون بوسع العلم الحديث تجنُّب خطر تحوله إلى عامل هدَّام بدلاً من كونه عاملاً بنَّاءً في مسيرة تطور الكون والإنسانية المُتموضِعة فيه. فعلى الإنسان إذن أن يستعيد المعنى الرمزي العميق للطبيعة في كونها مظهرًا للمطلق.

ولا شك أنه في العِلم القديم عن الكونيات (الكوزمولوجيا- cosmology) كان هذا الأمر أسهل. فقد كان الكون في تَصوُّر القدماء مركَّبًا من عددٍ من المراتب الكونية تمتدُّ من الأرض إلى السماء، والكل مُتَوجِّه بطبيعته نحو السيد الأسمى الذي، كما يرد في الآية القرآنية: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٥٥]. وحسب هذه الرؤية الشائعة في تلك الكوزمولوجيات (cosmologies) القديمة، فالكون الخارجي (العالَم) كانت له معادلات سهلة مع الكون الباطن للإنسان (النفس البشرية). فقد كان الكائن البشري يُتَصوَّر على أنه الكون الأصغر الجامع (microcosm)، لأنه مرآة وصورة للكون الأكبر (macrocosm)، مما كان يسهِّل بلا شك للقدماء قراءة "روحية" للكون.

أما الآن مع تطورات العلم الحديث، فقد غدت تلك القراءات "الروحية" للكون أكثر صعوبة وتعقيدًا إن لم تكن مستحيلة. إن الرؤية العلمية الحديثة للكون أدَّت إلى تشظي التناغم والرمزية وجملة المعاني الكونية الخاصة بالرؤية القديمة. إننا نجد الآن صعوبة بالغة في الجمع بين روحانياتنا القديمة ورؤيتنا

العلمية الحديثة لكونٍ يبدو في عملية تمدُّد وتطوُّر مستديمة بلا انقطاع، عملية اندلعت حسب بعض التقديرات لحظة "الانفجار الأعظم الأول" (Big-bang). فمنذ ذلك الحين لا يزال الكون حتى الآن في تحرُّك بالغ السرعة تدفعه قُوى عظمى، الآن فقط بدأنا سبرها بتكنولوجيات جد التقدم. فهذه القوى تبدو في حركة مُدهِشة رهيبة وفي عملية توسُّعية تطوريةٍ تتحرك بدون هدف محدد واضح، بل حسب رأي بعضهم بلا هدف على الإطلاق. فالصدفة المحضة تبدو الآن للكثير من العلماء على شتى تخصصاتهم كونها القانون الشامل والمُسيطِر الحقيقي على مجرى أحداث الكون بأجمعه.

إذن، فهناك في أعالي السماوات لم نعُد نرى أفلاكًا سماوية تسكنها أشكال ملائكية لها تأثيرات جيدة أو سيئة على سكان كوكب الأرض. إننا نعرف الآن حقَ المعرفة أن هناك يوجد فقط عددٌ لا يُحصى من التجمُّعات والمجرَّات الفلكية (galaxies) تتحرك وتتصادم في تمدُّدٍ توسُّعيٌّ متسارعٍ لا يعرف التوقف. وهذا كله يجري تحت دفع أربع قوى رئيسية (حسب ما نعرفه الآن) توجِّه الكون إلى حيث لا أحد يعرف، وكأن هناك فوضًى أو خاوس (chaos) مطلقًا مسيطرًا على الكل. ومن هنا السؤال: ماذا يعني هذا كله لحياتنا الروحية؟ هل يمكن أن نستمرَّ في حالة انفصام روحي جذريٍّ بين الرؤية العلمية الحديثة والرؤية الروحية القديمة للكون؟ هل يكفي أن نردِّد في كتاباتنا الروحية تلك التصورات الكوزمولوجية القديمة في حين أننا نعيش في الواقع حسب رؤيةٍ علمية تختلف تمامًا عنها؟

هذه تساؤلاتٌ مهمة، وهي تتطلَّب إجابة منا تظل في معظمها تحدِّيًا خطيرًا لكل أشكال التصوف والروحانيات المعاصرة. إن الحلول الميثولوجية

الأسطورية (mythic) لا تزال جذَّابة مُغرية، لأنها تقدم حلاً بسيطًا سهلاً وإشباعًا فوريًا سائغًا لإشكاليات حقيقتنا المعقَّدة. إلا أنه ليس معقولاً أن نستمرَّ على المدى الطويل في صدام دائم وصارم مع المعطيات العلمية الحديثة، إذْ إن النتيجة المؤكدة من موقف كهذا لن تكون إلا الفشل والخيبة مع العديد من العواقب المرة.

ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلي أنه هناك من الجانب المسيحي ظهر عددٌ من المحاولات الجادة لإيجاد إجابة مقنعة على تلك الإشكاليات. نذكر من أبرزها ما طرحه في هذا المجال العالم اليسوعي المشهور بيير تيلار دي شاردان (Pierre Teilhard de Chardin) (ت١٩٥٥)، وهو عالم متميز في علم الكائنات القديمة (paleontology)[٥٦].فقد حاول هذا العالم البارز في تفكره العميق أن يجد تكاملاً نظريًا ووجوديًا بين معطيات العلم الحديث والرؤية المسيحية للكون. فقد طوَّر ما سمَّاه بـ"التصوف الأرضي" (mysticism of the earth)، لأنه ينطلق من العالم كما هو موصوف في العلم الحديث دون تحفظات ولا تحيزات. وعلى هذا الأساس حاول هذا المفكر العبقري دمجَ الرؤية العلمية الحديثة للعالم من ناحية، مع معطيات الإيمان المسيحي الأساسية من ناحية أخرى. ومن هذا المنظور شَكَّلَ تيلارد دي شاردان رؤية مسيحية للكون خاصة به. ففي رؤيته هذه يَنظر إلى المسيح على أنه، حسب تسميته، "النقطة أوميجا" (ومعروف أن الحرف أوميجا- Ω - وهو آخر حرف في الأبجدية اليونانية، فيرمز به إلى نهاية الأشياء). ومعنى هذا في رؤيته أن

(٥٦) من الأعمال الأساسية لمعرفة فكر بيير تيلار دي شاردن:
PierreTeillhard de Chardin *Le phenomène humain*, Editions du Seuil, Paris, 1955; Id., *Le milieu divin*, Editions du Seuil, Paris, 1957.

غربًا وشرقًا، لإعادة تأسيس الهوية الإنسانية للكائن البشري على أسس روحية متينة. فقد أشرنا، فيما سبق من الكلام، إلى بعضٍ من أسمائهم البارزة، من أمثال المفكر المسلم سيد حسين نصر، والراهب المسيحي بيد جريفيش، والراهب البوذي ثيك نهات هانه، وغيرهم كثيرون. فإن هؤلاء الناس صاروا على أتمِّ القناعة بأنه لا يمكن إنقاذ الإنسان المعاصر من سقوطه في فراغٍ روحي مُرعِب إلا باستعادة الثراء الروحي المتوفِّر لدى مختلف التقاليد الدينية العالمية.

إلا أن هذا التلاقي بين الأديان يجب أن يتم اليوم، تاركًا جانبًا المجادلات المرة الماضية، في جوٍّ جديدٍ من الحوار والتعاون والاحترام المتبادَل، أو قل في نوع من المسكونية (ecumenism) الدينية الروحية العالمية. وفوق ذلك، فكل هذا العمل الحواري يمكن بل يجب أن يُترجَم آخر الأمر إلى عملية فعالة ملموسة (praxis) من أجل خير الإنسانية جمعاء على كل مستوياتها ومع تخطِّي كل الحدود الثقافية والدينية. إلى أمثال هؤلاء الناس يحتاج عصرنا الحاضر أشدَّ الاحتياج لكي يستعيدَ الإنسان المعاصر المستعبَد تحت ضغط التكنولوجية الاستهلاكية التسويقية العالمية، أبعادَ وجوده الروحية. والحقيقة أن هذه الأبعاد الروحية تجد جذورها الأكثر حقيقةً وأصالةً بالضبط في تلك الحكمة الإنسانية الخالدة (sapientia perennis) التي ألهمت منذ فجر التاريخ البشري القيَم الإنسانية الكبرى من ثقافية وأخلاقية ودينية.

فالإنسان التكنولوجي المعاصر مطالبٌ الآن بإلحاح في بداية الألفية الثالثة، بإعادة النظر في مغامراته العقلانية-العلمية والتكنولوجية-الاستهلاكية. فعليه أن يجد تآلفًا واسعًا وانسجامًا عميقًا بين العلم والتكنولوجيا من ناحية،

والحكمة الروحية من ناحية أخرى. وهذا ما يجب تنفيذه في أسرع وقت ممكن إذا أردنا أن نُبعد عن البشرية خطر ذوبانها في التذري الأخلاقي والتشظي الفردي المشار إليه سابقًا، الذي قد يدفعها نحو تدميرِ ذاتها تدميرًا روحيًا كاملاً، يصير حتمًا هلاكًا ماديًا تامًّا أيضًا. هذا ما يحذر منه منذ وقت حكماء عصرنا، وهم بمثابة أنبياء لجيلنا. ورجاؤنا ألا تذهب أصواتهم أدراج الرياح في صحراوات مدننا التكنولوجية الكبرى (metropolises).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن التقاليد الصوفية العالمية مطالَبة أيضًا بإنقاذ إنسان عصرنا من خطر آخر جسيم، وهو في انتشار متزايد في مجتمعنا الما بعد الحداثي. إنه خطر قد يقود إنسانيتنا أيضًا إلى الدمار والهلاك بلا رجوع، وهو متمثل فيما سميناه بـ"القبليات الدينية الحديثة". والواقع أن الدين يتحوَّل بكل سهولة في تلك الحركات المتعصبة إلى أداةٍ طَيِّعة في خدمة المصالح السياسية والاقتصادية الكبرى. فقد سبق أن لاحظنا أن هذا القِران بين الدين وروح القبلية أدى ولا يزال يُؤدي إلى القيام بالعديد من الحركات المتطرفة التي صارت المصدر الدائم لنزاعات وحروب لا عدد لها، مع دمارٍ واسعٍ في شتى أنحاء العالم.

فالتصوف إذن، مطالب بأن يكون عاملاً للسلام والأخوَّة في القرية العالمية بدعم الأبعاد والقيم الروحية المشتركة، وهي العدالة والرحمة والمحبة للكل.

إن هذه الأبعاد الروحية تشترك فيها في المقام الأول كل التقاليد الدينية الإبراهيمية (السماوية) إذْ إنها تُثبت أن الإنسان خُلق على "صورة الله". إذن، فكل كائن بشري يحمل في كنه ذاته طابع "صورة الله". ومن ثمَّ يجب احترامُ

كل كائنٍ بشريٍّ على مستوى القيم الإنسانية الأساسية، منها في المقام الأول الحرية، لا سيما حرية الاعتقاد والضمير والتعبير عن ذاته. إن هذه النظرة للكائن البشري على أنه "صورة الله" تمثل، في رأيي، أرضية مشتركة ثابتة ومجالاً واسعًا يمكن، بل يجب أن تتوحد فيها الجهود الروحية من العائلة الإبراهيمية، مع التزام مشترك للدفاع عن كرامة كل إنسان والإنسان كله، أفرادًا وجماعاتٍ، برفض كلِّ ما يحطُّ من قيمته.

إلا أن هذا الحوار الروحي ينبغي بل يجب أن يتسع إلى التقاليد الروحية الأخرى لكي تصير هي كذلك- وهذا أمرٌ في غاية الأهمية- قوة عظيمة وإيجابية من أجل حوار فعَّالٍ بين الأديان والثقافات التي تتعايش في قريتنا العالمية.

فهذا كله يمثل، في رأيي، تحدِّيًا خطيرًا لإنسانيتنا المعاصرة، وهذا أمر يَهُمُّ بصفة خاصة كل الأديان التي تتحرك على مسرح كوكبنا الأرضي. فكل دين مطالب الآن، أكثر من أي وقت مضى، ألا يعود كونَه أداةً طيِّعة في يد سلطة مستبدَّة (instrumentum imperii)، كما حدث مراتٍ كثيرة، بل كثيرة جدًّا، في الماضي، وكما يمكن للأسف أن يحدث في كل عصر من عصورها. إن الأديان كلها مطالبة الآن بأن تصير بصورة واضحة، لا لَبْسَ فيها، عواملَ إيجابيةً وبنَّاءةً للأخوة والتعايش والسلام بين مختلف الشعوب والثقافات في قريتنا العالمية. هذا هو الهدف الأساسي لكل حوار ديني جاد، خاصة على مستوى روحانيات التقاليد الدينية العالمية.

الجزء الثانى

في التصوف
أو
أبعاد الحياة الروحية في المسيحية والإسلام

مُقَدِّمَة

تكلمنا في الجزء الأول من بحثنا هذا عن الحوار الديني وعن جذوره وأبعاده، خاصة في مجال الروحانيات أو القيم الروحية المتضمنة في الأديان العالمية. فأبرزنا ضرورة الحوار على هذا المستوى الروحي لكي تُقدِّم الأديان إجابة مقنعة فعالة لتحديات عصرنا، عصر العولمة التسويقية التي تهيمن على مستوى كوكبنا الأرضي أجمع.

أما في هذا الجزء فنريد أن نقدم بعض النماذج لهذا البعد الروحي الباطني أو الصوفي (mystic) الذي نعتبره جوهريًا في كل دين. لذلك اخترنا نموذجَين مأخوذَين من التراث الروحي لكلتا الديانتين، المسيحية والإسلام، وهما شخصيتان بارزتان في هذا المجال: اللاهوتي الروحاني المسيحي أوريجانوس (١٨٥- ٢٥٣م) والشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض (٥٧٦هـ/ ١١٨١م- ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م). فهناك صلة تَقَارُب بينهما، رغم التباين القائم بينهما، وهي خبرة الحب الإلهي الذي وضعه كلاهما كأساس العلاقة الروحية الصوفية بين الإنسان ومصدر وجوده، الله.

إلا أننا رأينا أن نقدم أولاً مقالة موضوعها "هِرْمنيوطيقا النصوص الصوفية"، أي طريقة فهم تلك النصوص وشرحها. وهذا لأن النصوص الصوفية تتطلب مقاربة خاصة لكي تُفهم حسب معانيها الصحيحة وحسب الخبرة التي أراد مؤلفوها أن يعبروا عنها فيها. إذن، نبدأ هذا البحث بمناقشة بعض القضايا الهرمنيوطيقية الأساسية المتعلقة بالنصوص الروحية الصوفية. والواقع أننا

نرفض القراءات السطحية والتبسيطية لتلك النصوص، وهي قراءات تقوم غالبًا على أساس إما مقاربة حرفية بحتة أو مقاربة حدسية لها، وكأن هناك نوعًا من التواصل المباشر على المستوى الروحي بين القارئ ومؤلف النص الصوفي. وكذلك نرفض القراءات المحدودة في أفقها، وهي قراءات تقوم على فلسفات تحدد الأفق الوجودي للإنسان باختزاله في أبعاده الظاهرية فحسب، أي في أبعاد أفقية من اجتماعية وثقافية وتاريخية لا غير. فعلى هذا الأساس يعتبر هؤلاء المفكرون أن تلك النصوص الروحية ليست إلا مجرد منتجات ثقافية ناتجة من مكان وزمان مُعيَّنين، فليس لها معنًى آخر غير ذلك. إلا أننا نرى أن تلك النصوص الروحية تُعبر عن خبرة عميقة تضرب جذورها في كنه المعنى الوجودي الأنطولوجي للكائن البشري الذي يكشف في كنه ذاته أنه في عمقه الكائن المدعو للتسامي نحو المطلق، أي الله. فلا معنى لتلك النصوص، حسب ما أراده مؤلفوها، خارج هذا الأفق المتسامي اللامحدود.

وبعد هذه المقدمة الهرمنيوطيقية نقدم نموذجًا من الروحانيات المسيحية، وهو المفكر المسيحي العبقري أوريجانوس. وحقًّا يعتبر أوريجانوس أول عالِم مسيحي بمعنى الكلمة لسعة اطلاعه على ثقافة عصره، القرن الثالث الميلادي، ولعمق فكره وإدراكه للحقائق الدينية. والواقع أن أوريجانوس فتح الباب أمام العديد من العلوم اللاهوتية للفكر المسيحي. وكذلك يعتبر أوريجانوس مؤسس الروحانيات المسيحية إذ إنه أول من وضع أساسها ليس على مستوى الممارسة فحسب، بل على المستوى النظري أيضًا. لذلك لقب أوريجانوس بـ"أبي النسكيات أو الحياة الروحية (mysticism) في المسيحية". وكما سنرى، ركَّز أوريجانوس طريقته الروحانية على خبرة الحب حيث جمع

بين المفهوم المسيحي عن المحبة (agape) والمفهوم اليوناني عن العشق (eros)، فتوصل بذلك إلى رؤية متجددة فيه.

وبعده نقدم الشاعر المصري الصوفي الشهير، عمر بن الفارض، الذي ركز أيضًا مذهبه الصوفي في خبرة الحب بينه وبين حبيبته المتعالية التي طالما تضاربت آراء شراحه في تشخيص هويتها. هل هي الحقيقة الإلهية العالية أو الذات الإلهية؟ أم هي ما يعرف في بعض التبصرات الصوفية بـ"النور الأول" المعروف عندهم بتسمية "النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية"، وهي بمثابة الفكرة اليونانية عن اللوجس (logos) الذي تبنّاه أيضًا الفكر الإسلامي للتعبير عن التجلي الأول للحقيقة العالية أو الذات الإلهية؟. فمن هذا المنظور نجد وجه تشابه ما بين الرؤيتين، تلك للمفكر الروحاني المسيحي أوريجانوس، وتلك للشاعر الصوفي المسلم عمر بن الفارض. وبطبيعة الحال، هذا التشابه لا يعني أن الرؤيتين يوجد بينهما توافق تام وتساوٍ مطلق، إذ إنه لا يزال هناك فرق عقائدي أساسي في إيمانهما على أساس الفرق القائم بين كلتا الديانتين، المسيحية والإسلام. إلا أننا مع هذا الفرق العقائدي نرى أن هناك أوجه تشابه وتقارب بينهما بإمكانها أن تفتح باب حوار مثمر للتعارف والتعاون من أجل مفهوم ديني روحاني أعمق وأشمل.

ورجاؤنا أن يكون هذا البحث مفيدًا للقراء في مجالات الحوار الحقيقي والمثمر بين الأديان العالمية من أجل تقارب الناس من شتى الثقافات والشعوب.

المقالة الأولى

قراءة للنص الصوفي ملاحظات هِرْمنيوطيقية

مقدمة

نحو هِرْمِنيوطيقا للنصوص الصوفية

حول لفظَيْ "هِرْمِنيوطيقا" و"صوفي"

١ ـ المسألة الهِرْمِنيوطيقية: النص وإشكالياته المعرفية (epistemological)

٢ ـ المقاربة الصوفية: التجربة واللغة

٣ـ المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

٣ـ١: المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)

٣ـ٢: المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)

٣ـ٣: المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)

٤ ـ ملاحظات ختامية

٤ـ١: النص الصوفي والذوق

٤ـ٢: المتصوفة وجماعاتهم الدينية

قراءة للنص الصوفي

ملاحظات هِرْمِنيوطيقية

مقدمة

نحو هِرْمِنيوطيقا للنصوص الصوفية(٦٥)

إن الأدب الصوفي (mystical literature) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه وضد العديد من التوقعات السابقة، حسب ما تُثبته دراسات عديدة في التيارات الفكرية في مجتمعنا الحالي، كثيرَ الشيوع بين عامة الناس وعلى شتى مستويات حياتهم. والواقع أن المرء يجد في المكتبات العامة، تحت عنوان "روحانيات" (spiritualities) أو ما يشبه ذلك، عرْضًا واسعًا بما يمكننا أن نُسميه "سوبر ماركت للروحانيات" (supermarket of the spiritualities) على مختلف أنواعها. فهناك عدد كبير من الناس الذين يبحثون عن تجارب أو مشاعر روحية غريبة، أو عن تبصرات ورؤى باطنية مثيرة... إلخ، أي عن كلّ ما هو خارق وشاذٌ عن عاداتهم اليومية. فهذا يمثّل في نظرهم ما يسمُّونه بالتجربة الروحانية الصوفية الباطنية (mystical experience). إلا أن بحثهم

(٦٥) كمقدمة لقضية الهرمنيوطيقا نحيل القارئ إلى المقالة القيمة التي كتبها المرحوم الدكتور نصر حامد أبو زيد (ت٢٠١٠) في هذا الموضوع وهي من أحسن ما كتب فيه: نصر حامد أبو زيد، *الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص*، مجلة فصول، القاهرة، ١٩٨١، العدد الثالث، ص ١٤١-١٥٩.

هذا ينتهي بهم في أغلب الأحيان إلى قراءة ذاتية مع إسقاط (projection) أنفسهم، أي رُؤاهم ومشاعرهم الخاصة، على تلك النصوص "الروحية"، فيجعلونها تنطق بكل ما يدور في خواطرهم، حسبَ أهوائهم ونزواتهم الشخصية المتغيرة المتقلبة. ولكن، بهذه الطريقة تُجرَى على تلك النصوص عملية خيانة عظمى بلا شك، نسبة للهدف الأساسي لها ومعناها الحقيقي المقصود بها من طرف مؤلفيها. والسبب في هذا أنهم يتصرفون في المعنى الأصلي لتلك النصوص، فيُخضعونها بكل سطحية لأغراضهم وأهوائهم الشخصية، حتى تنتهي بهم عملياتهم هذه إلى ما يشبه عالم الخرافات الأسطورية القديمة، التي لا أصل لها من الحقيقة. على هذا الأساس، بدا لي أن هناك حاجةً ماسة لإيجاد منهجٍ دقيقٍ أمينٍ لقراءة وفهم النصوص الصوفية بصفة عامة في محاولة إدراك التجارب الروحية الحقيقية المتضمَّنة فيها حقًّا، حسب ما أراد لها مؤلفوها دون خيانة أو تحريف. وعلى الجملة، هناك حاجةٌ ماسة بلا شك إلى هِرْمِنيوطيقا (hermeneutics) جديدة وجادة لعامة النصوص الصوفية لكي نقدر أن نتواصل على قدر الإمكان مع عالم مؤلفيها.

وانطلاقًا من هذه المقدمات، يهدف بحثي هذا في المقام الأول إلى عَرْض بعض الملامح الأساسية العامة لقراءة هِرْمِنيوطيقية متكاملة للنصوص الصوفية. إلا أنني أردت ألا يتوقف عرضي هذا ولا ينحصر في مجرَّد عرض نظريٍّ عامٍّ لموضوع الهِرْمِنيوطيقا، إذْ إن هناك الكثير من الدراسات النظرية الجيدة في هذا الصدد. إن قصدي هنا أن أُوضِّح وأبيِّن وأفصِّل هذه الهرمنيوطيقا الصوفية (sufi hermeneutics) من خلال تطبيقها على عملٍ

صوفي ملموس. لذلك، أقدم هنا الدراسة الدلالية التحليلية التي أجريتُها على أشعار الصوفي المصري الشهير عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م).

ومن المعروف أن أشعار ابن الفارض الصوفية كانت ولا تزال عبر التاريخ موضع خلافات ومناقشات ومجادلات عديدة وعنيفة بين شراحه ودارسيه. إلا أنني رأيت أن تلك الخلافات كثيرًا ما أتت نتيجةً لعدَم اتِّباع منهج هِرْمِنيوطيقي واضح، يناسب قراءة وفهم أشعار ابن الفارض الصوفية. والواقع أن الكثير من الإسقاطات والتحويلات الغريبة حصلت عليه عبر أعمال شراحه ودارسيه، وهو بريءٌ منها.

ومن هنا، بدت لي أهمية البحث عن منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب ودقيق، مؤسَّس على مبادئ علمية واضحة ومقبولة عند كبار الدارسين في مجال علم الهِرْمِنيوطيقا على اختلاف مدارسهم. وعلاوة على ذلك، يجب الأخذ في عين الاعتبار حقيقة أن النصوص الصوفية، كما سيتضح فيما بعد، تتطلب تطبيقًا دقيقًا لتلك المبادئ الهِرْمِنيوطيقية العامة، مع ملاحظة طابعها الخاص وخصوصياتها اللغوية المتميزة المتمايزة، وإلا فلا سبيل لبلوغ محتواها الروحي العميق، حسب الخبرة الروحية التي عبر فيها مؤلفوها عنها.

حول لفظَيْ "هِرْمِنيوطيقا" و"صوفي".

يُستعمَل مُصطلَح "هِرْمِنيوطيقا" هنا حسب معناه الأصلي في اللغة اليونانية واستعماله المتداول في العلوم اللغوية الحديثة، فقد صار هذا المصطلح شائعًا أيضًا عند الكثير من الدارسين العرب. ومن المعروف أن هناك في اللغة العربية عددًا من الألفاظ، مثل "التأويل" و"التفسير" و"الشرح"، التي قد تقابل

معنى اللفظ اليوناني "هِرْمِنيوطيقا"، إلا أن أيًّا من هذه الألفاظ لا يعبِّر بدقة عن المعنى الأصلي للفظ اليوناني واستعماله في الدراسات الحديثة المعنيَّة بهذا الموضوع. وهذا لأن هناك في تلك الألفاظ العربية إيماءاتٍ ودلالات أخرى نابعة من استعمال اللفظ في سياقات لغوية خاصة باللغة العربية، منها الدينية بصورة متميزة.

لذلك فضَّلتُ مع الكثير من الباحثين المعاصرين في هذا المجال تعريبَ المصطلح اليوناني لا ترجمته إلى لفظ عربي مقابل. ويلاحظ أننا نجد هناك بعضَ الاختلافات في كتابة تعريب اللفظ اليوناني. فالاسم اليوناني الأصلي هو (hermêneía -'ερμηνεία')، وهو مشتق من الفعل (-'ερμηνεύειν hermeneúein)، الذي يعني بصفة عامة: "شرح وتفسير وتوضيح معنى لفظٍ أو حدث ما". فعند نقله إلى الحروف العربية، كُتِب هذا اللفظ اليوناني بصيغ مختلفة، فنجد هناك من كتبه "هِرْمِينوطيقا وهِرْمنيوطيقا أوهِرْمِينيوطيقا". وآخر الأمر فضَّلتُ مع الكثير من الباحثين الصيغة "هِرْمِنيوطيقا" إذ إنها تبدو الأكثر شيوعًا في الدراسات اللغوية.

أما بالنسبة للفظ العربي "صُوفيّ"، فهو اسم مشتق بلا شك من الأصل (ص و ف). فمن هذا الأصل اشتُقَّ اللفظ "صوف" الذي يُقصد به المادة المعروفة من شعر الخراف والحملان وما يُشبهها في صنع الملابس. وكذلك اشتُقَّ من نفس الأصل الفعل "تصوَّف" ومصدره "تصوُّف" بمعنى "لبس الصوف". ومن المعروف أن "لبس الصوف" أصبح منذ حوالي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي علامة يُشار بها إلى حياة الزهد والتقشف التي تبنَّاها بعض الأتقياء المسلمين إشارة إلى نمط حياتهم المتمايز عن حياة الترف

غربًا وشرقًا، لإعادة تأسيس الهوية الإنسانية للكائن البشري على أسس روحية متينة. فقد أشرنا، فيما سبق من الكلام، إلى بعضٍ من أسمائهم البارزة، من أمثال المفكر المسلم سيد حسين نصر، والراهب المسيحي بيد جريفيش، والراهب البوذي ثيك نهات هانه، وغيرهم كثيرون. فإن هؤلاء الناس صاروا على أتمّ القناعة بأنه لا يمكن إنقاذ الإنسان المعاصر من سقوطه في فراغٍ روحي مُرعِب إلا باستعادة الثراء الروحي المتوفِّر لدى مختلف التقاليد الدينية العالمية.

إلا أن هذا التلاقي بين الأديان يجب أن يتم اليوم، تاركًا جانبًا المجادلات المرة الماضية، في جوٍّ جديدٍ من الحوار والتعاون والاحترام المتبادَل، أو قل في نوع من المسكونية (ecumenism) الدينية الروحية العالمية. وفوق ذلك، فكل هذا العمل الحواري يمكن بل يجب أن يُترجَم آخر الأمر إلى عملية فعالة ملموسة (praxis) من أجل خير الإنسانية جمعاء على كل مستوياتها ومع تخطِّي كل الحدود الثقافية والدينية. إلى أمثال هؤلاء الناس يحتاج عصرنا الحاضر أشدَّ الاحتياج لكي يستعيدَ الإنسان المعاصر المستعبَد تحت ضغط التكنولوجية الاستهلاكية التسويقية العالمية، أبعادَ وجوده الروحية. والحقيقة أن هذه الأبعاد الروحية تجد جذورها الأكثر حقيقةً وأصالةً بالضبط في تلك الحكمة الإنسانية الخالدة (sapientia perennis) التي ألهمت منذ فجر التاريخ البشري القيَم الإنسانية الكبرى من ثقافية وأخلاقية ودينية.

فالإنسان التكنولوجي المعاصر مطالبٌ الآن بإلحاح في بداية الألفية الثالثة، بإعادة النظر في مغامراته العقلانية-العلمية والتكنولوجية-الاستهلاكية. فعليه أن يجد تآلفًا واسعًا وانسجامًا عميقًا بين العلم والتكنولوجيا من ناحية،

والحكمة الروحية من ناحية أخرى. وهذا ما يجب تنفيذه في أسرع وقت ممكن إذا أردنا أن نُبعد عن البشرية خطر ذوبانها في التذري الأخلاقي والتشظي الفردي المشار إليه سابقًا، الذي قد يدفعها نحو تدميرٍ ذاتها تدميرًا روحيًّا كاملاً، يصير حتمًا هلاكًا ماديًا تامًّا أيضًا. هذا ما يحذر منه منذ وقت حكماء عصرنا، وهم بمثابة أنبياء لجيلنا. ورجاؤنا ألا تذهب أصواتهم أدراج الرياح في صحراوات مدننا التكنولوجية الكبرى (metropolises).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن التقاليد الصوفية العالمية مطالَبة أيضًا بإنقاذ إنسان عصرنا من خطر آخر جسيم، وهو في انتشار متزايد في مجتمعنا الما بعد الحداثي. إنه خطر قد يقود إنسانيتنا أيضًا إلى الدمار والهلاك بلا رجوع، وهو متمثل فيما سميناه بـ"القبليات الدينية الحديثة". والواقع أن الدين يتحوَّل بكل سهولة في تلك الحركات المتعصبة إلى أداةٍ طَيِّعة في خدمة المصالح السياسية والاقتصادية الكبرى. فقد سبق أن لاحظنا أن هذا القِران بين الدين وروح القبلية أدى ولا يزال يُؤدي إلى القيام بالعديد من الحركات المتطرفة التي صارت المصدر الدائم لنزاعات وحروب لا عدد لها، مع دمارٍ واسعٍ في شتى أنحاء العالم.

فالتصوف إذن، مطالب بأن يكون عاملاً للسلام والأخوَّة في القرية العالمية بدعم الأبعاد والقيم الروحية المشتركة، وهي العدالة والرحمة والمحبة للكل.

إن هذه الأبعاد الروحية تشترك فيها في المقام الأول كل التقاليد الدينية الإبراهيمية (السماوية) إذْ إنها تُثبت أن الإنسان خُلق على "صورة الله". إذن، فكل كائن بشري يحمل في كنه ذاته طابع "صورة الله". ومن ثمَّ يجب احترامُ

كل كائنٍ بشريٍّ على مستوى القيم الإنسانية الأساسية، منها في المقام الأول الحرية، لا سيما حرية الاعتقاد والضمير والتعبير عن ذاته. إن هذه النظرة للكائن البشري على أنه "صورة الله" تمثل، في رأيي، أرضية مشتركة ثابتة ومجالاً واسعًا يمكن، بل يجب أن تتوحد فيها الجهود الروحية من العائلة الإبراهيمية، مع التزام مشترك للدفاع عن كرامة كل إنسان والإنسان كله، أفرادًا وجماعاتٍ، برفض كلِّ ما يحطُّ من قيمته.

إلا أن هذا الحوار الروحي ينبغي بل يجب أن يتسع إلى التقاليد الروحية الأخرى لكي تصير هي كذلك- وهذا أمرٌ في غاية الأهمية- قوة عظيمة وإيجابية من أجل حوار فعَّالٍ بين الأديان والثقافات التي تتعايش في قريتنا العالمية.

فهذا كله يمثل، في رأيي، تحدِّيًا خطيرًا لإنسانيتنا المعاصرة، وهذا أمر يَهُمُّ بصفة خاصة كل الأديان التي تتحرك على مسرح كوكبنا الأرضي. فكل دين مطالب الآن، أكثر من أي وقت مضى، ألا يعود كونه أداةً طيِّعة في يد سلطة مستبدَّة (instrumentum imperii)، كما حدث مراتٍ كثيرة، بل كثيرة جدًّا، في الماضي، وكما يمكن للأسف أن يحدث في كل عصر من عصورها. إن الأديان كلها مطالبة الآن بأن تصير بصورة واضحة، لا لَبْسَ فيها، عواملَ إيجابيةً وبنَّاءةً للأخوة والتعايش والسلام بين مختلف الشعوب والثقافات في قريتنا العالمية. هذا هو الهدف الأساسي لكل حوار ديني جاد، خاصة على مستوى روحانيات التقاليد الدينية العالمية.

الجزء الثانى

في التصوف
أو
أبعاد الحياة الروحية في المسيحية والإسلام

مُقَدِّمَة

تكلمنا في الجزء الأول من بحثنا هذا عن الحوار الديني وعن جذوره وأبعاده، خاصة في مجال الروحانيات أو القيم الروحية المتضمنة في الأديان العالمية. فأبرزنا ضرورة الحوار على هذا المستوى الروحي لكي تُقدِّم الأديان إجابة مقنعة فعالة لتحديات عصرنا، عصر العولمة التسويقية التي تهيمن على مستوى كوكبنا الأرضي أجمع.

أما في هذا الجزء فنريد أن نقدم بعض النماذج لهذا البعد الروحي الباطني أو الصوفي (mystic) الذي نعتبره جوهريًّا في كل دين. لذلك اخترنا نموذجَين مأخوذَين من التراث الروحي لكلتا الديانتين، المسيحية والإسلام، وهما شخصيتان بارزتان في هذا المجال: اللاهوتي الروحاني المسيحي أوريجانوس (١٨٥- ٢٥٣م) والشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض (٥٧٦هـ/ ١١٨١م- ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م). فهناك صلة تَقَارُب بينهما، رغم التباين القائم بينهما، وهي خبرة الحب الإلهي الذي وضعه كلاهما كأساس العلاقة الروحية الصوفية بين الإنسان ومصدر وجوده، الله.

إلا أننا رأينا أن نقدم أولاً مقالة موضوعها "هِرْمنيوطيقا النصوص الصوفية"، أي طريقة فهم تلك النصوص وشرحها. وهذا لأن النصوص الصوفية تتطلب مقاربة خاصة لكي تُفهم حسب معانيها الصحيحة وحسب الخبرة التي أراد مؤلفوها أن يعبروا عنها فيها. إذن، نبدأ هذا البحث بمناقشة بعض القضايا الهرمنيوطيقية الأساسية المتعلقة بالنصوص الروحية الصوفية. والواقع أننا

نرفض القراءات السطحية والتبسيطية لتلك النصوص، وهي قراءات تقوم غالبًا على أساس إما مقاربة حرفية بحتة أو مقاربة حدسية لها، وكأن هناك نوعًا من التواصل المباشر على المستوى الروحي بين القارئ ومؤلف النص الصوفي. وكذلك نرفض القراءات المحدودة في أفقها، وهي قراءات تقوم على فلسفات تحدد الأفق الوجودي للإنسان باختزاله في أبعاده الظاهرية فحسب، أي في أبعاد أفقية من اجتماعية وثقافية وتاريخية لا غير. فعلى هذا الأساس يعتبر هؤلاء المفكرون أن تلك النصوص الروحية ليست إلا مجرد منتجات ثقافية ناتجة من مكان وزمان مُعيَّنين، فليس لها معنًى آخر غير ذلك. إلا أننا نرى أن تلك النصوص الروحية تُعبر عن خبرة عميقة تضرب جذورها في كنه المعنى الوجودي الأنطولوجي للكائن البشري الذي يكشف في كنه ذاته أنه في عمقه الكائن المدعو للتسامي نحو المطلق، أي الله. فلا معنى لتلك النصوص، حسب ما أراده مؤلفوها، خارج هذا الأفق المتسامي اللامحدود.

وبعد هذه المقدمة الهرمنيوطيقية نقدم نموذجًا من الروحانيات المسيحية، وهو المفكر المسيحي العبقري أوريجانوس. وحقًّا يعتبر أوريجانوس أول عالِم مسيحي بمعنى الكلمة لسعة اطلاعه على ثقافة عصره، القرن الثالث الميلادي، ولعمق فكره وإدراكه للحقائق الدينية. والواقع أن أوريجانوس فتح الباب أمام العديد من العلوم اللاهوتية للفكر المسيحي. وكذلك يعتبر أوريجانوس مؤسس الروحانيات المسيحية إذ إنه أول من وضع أساسها ليس على مستوى الممارسة فحسب، بل على المستوى النظري أيضًا. لذلك لقب أوريجانوس بـ"أبي النسكيات أو الحياة الروحية (mysticism) في المسيحية". وكما سنرى، ركَّز أوريجانوس طريقته الروحانية على خبرة الحب حيث جمع

بين المفهوم المسيحي عن المحبة (agape) والمفهوم اليوناني عن العشق (eros)، فتوصل بذلك إلى رؤية متجددة فيه.

وبعده نقدم الشاعر المصري الصوفي الشهير، عمر بن الفارض، الذي ركز أيضًا مذهبه الصوفي في خبرة الحب بينه وبين حبيبته المتعالية التي طالما تضاربت آراء شراحه في تشخيص هويتها. هل هي الحقيقة الإلهية العالية أو الذات الإلهية؟ أم هي ما يعرف في بعض التبصرات الصوفية بـ"النور الأول" المعروف عندهم بتسمية "النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية"، وهي بمثابة الفكرة اليونانية عن اللوجس (logos) الذي تبنَّاه أيضًا الفكر الإسلامي للتعبير عن التجلي الأول للحقيقة العالية أو الذات الإلهية؟. فمن هذا المنظور نجد وجه تشابه ما بين الرؤيتين، تلك للمفكر الروحاني المسيحي أوريجانوس، وتلك للشاعر الصوفي المسلم عمر بن الفارض. وبطبيعة الحال، هذا التشابه لا يعني أن الرؤيتين يوجد بينهما توافق تام وتساوٍ مطلق، إذ إنه لا يزال هناك فرق عقائدي أساسي في إيمانهما على أساس الفرق القائم بين كلتا الديانتين، المسيحية والإسلام. إلا أننا مع هذا الفرق العقائدي نرى أن هناك أوجه تشابه وتقارب بينهما بإمكانها أن تفتح باب حوار مثمر للتعارف والتعاون من أجل مفهوم ديني روحاني أعمق وأشمل.

ورجاؤنا أن يكون هذا البحث مفيدًا للقراء في مجالات الحوار الحقيقي والمثمر بين الأديان العالمية من أجل تقارب الناس من شتى الثقافات والشعوب.

المقالة الأولى

قراءة للنص الصوفي ملاحظات هِرْمنيوطيقية

مقدمة

نحو هِرْمِنيوطيقا للنصوص الصوفية

حول لفظَيْ "هِرْمِنيوطيقا" و"صوفي"

١ـ المسألة الهِرْمِنيوطيقية: النص وإشكالياته المعرفية (epistemological)

٢ـ المقاربة الصوفية: التجربة واللغة

٣ـ المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

٣-١: المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)

٣-٢: المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)

٣-٣: المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)

٤ـ ملاحظات ختامية

٤-١: النص الصوفي والذوق

٤-٢: المتصوفة وجماعاتهم الدينية

قراءة للنص الصوفي

ملاحظات هِرْمِنيوطيقية

مقدمة

نحو هِرْمِنيوطيقا للنصوص الصوفية(٦٥)

إن الأدب الصوفي (mystical literature) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه وضد العديد من التوقعات السابقة، حسب ما تُثبته دراسات عديدة في التيارات الفكرية في مجتمعنا الحالي، كثيرَ الشيوع بين عامة الناس وعلى شتى مستويات حياتهم. والواقع أن المرء يجد في المكتبات العامة، تحت عنوان "روحانيات" (spiritualities) أو ما يشبه ذلك، عرْضًا واسعًا بما يمكننا أن نُسميه "سوبر ماركت للروحانيات" (supermarket of the spiritualities) على مختلف أنواعها. فهناك عدد كبير من الناس الذين يبحثون عن تجارب أو مشاعر روحية غريبة، أو عن تبصرات ورؤى باطنية مثيرة... إلخ، أي عن كلّ ما هو خارق وشاذٌ عن عاداتهم اليومية. فهذا يمثّل في نظرهم ما يسمُّونه بالتجربة الروحانية الصوفية الباطنية (mystical experience). إلا أن بحثهم

(٦٥) كمقدمة لقضية الهرمنيوطيقا نحيل القارئ إلى المقالة القيمة التي كتبها المرحوم الدكتور نصر حامد أبو زيد (ت٢٠١٠) في هذا الموضوع وهي من أحسن ما كتب فيه: نصر حامد أبو زيد، *الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص*، مجلة فصول، القاهرة، ١٩٨١، العدد الثالث، ص ١٤١-١٥٩.

هذا ينتهي بهم في أغلب الأحيان إلى قراءة ذاتية مع إسقاط (projection) أنفسهم، أي رُؤاهم ومشاعرهم الخاصة، على تلك النصوص "الروحية"، فيجعلونها تنطق بكل ما يدور في خواطرهم، حسبَ أهوائهم ونزواتهم الشخصية المتغيرة المتقلبة. ولكن، بهذه الطريقة تُجرَى على تلك النصوص عملية خيانة عظمى بلا شك، نسبة للهدف الأساسي لها ومعناها الحقيقي المقصود بها من طرف مؤلفيها. والسبب في هذا أنهم يتصرفون في المعنى الأصلي لتلك النصوص، فيُخضعونها بكل سطحية لأغراضهم وأهوائهم الشخصية، حتى تنتهي بهم عملياتهم هذه إلى ما يشبه عالم الخرافات الأسطورية القديمة، التي لا أصل لها من الحقيقة. على هذا الأساس، بدا لي أن هناك حاجةً ماسة لإيجاد منهجٍ دقيقٍ أمينٍ لقراءة وفهم النصوص الصوفية بصفة عامة في محاولة إدراك التجارب الروحية الحقيقية المتضمَّنة فيها حقًّا، حسب ما أراد لها مؤلفوها دون خيانة أو تحريف. وعلى الجملة، هناك حاجةٌ ماسة بلا شك إلى هِرْمِنيوطيقا (hermeneutics) جديدة وجادة لعامة النصوص الصوفية لكي نقدر أن نتواصل على قدر الإمكان مع عالم مؤلفيها.

وانطلاقًا من هذه المقدمات، يهدف بحثي هذا في المقام الأول إلى عَرْض بعض الملامح الأساسية العامة لقراءة هِرْمِنيوطيقية متكاملة للنصوص الصوفية. إلا أنني أردت ألا يتوقف عرضي هذا ولا ينحصر في مجرَّد عرض نظريٍّ عامٍّ لموضوع الهِرْمِنيوطيقا، إذْ إن هناك الكثير من الدراسات النظرية الجيدة في هذا الصدد. إن قصدي هنا أن أُوضِّح وأبيِّن وأفصِّل هذه الهرمنيوطيقا الصوفية (sufi hermeneutics) من خلال تطبيقها على عملٍ

صوفي ملموسٍ. لذلك، أقدم هنا الدراسة الدلالية التحليلية التي أجريتُها على أشعار الصوفي المصري الشهير عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م).

ومن المعروف أن أشعار ابن الفارض الصوفية كانت ولا تزال عبر التاريخ موضع خلافات ومناقشات ومجادلات عديدة وعنيفة بين شراحه ودارسيه. إلا أنني رأيت أن تلك الخلافات كثيرًا ما أتت نتيجةً لعدَم اتِّباع منهج هِرْمنيوطيقي واضح، يناسب قراءة وفهم أشعار ابن الفارض الصوفية. والواقع أن الكثير من الإسقاطات والتحويلات الغريبة حصلت عليه عبر أعمال شراحه ودارسيه، وهو بريءٌ منها.

ومن هنا، بدت لي أهمية البحث عن منهج هِرْمنيوطيقي مناسب ودقيق، مؤسَّس على مبادئ علمية واضحة ومقبولة عند كبار الدارسين في مجال علم الهِرْمِنيوطيقا على اختلاف مدارسهم. وعلاوة على ذلك، يجب الأخذ في عين الاعتبار حقيقة أن النصوص الصوفية، كما سيتضح فيما بعد، تتطلب تطبيقًا دقيقًا لتلك المبادئ الهِرْمِنيوطيقية العامة، مع ملاحظة طابعها الخاص وخصوصياتها اللغوية المتميزة المتمايزة، وإلا فلا سبيل لبلوغ محتواها الروحي العميق، حسب الخبرة الروحية التي عبر فيها مؤلفوها عنها.

حول لفظَيْ "هِرْمِنيوطيقا" و"صوفي".

يُستعمَل مُصطلَح "هِرْمنيوطيقا" هنا حسب معناه الأصلي في اللغة اليونانية واستعماله المتداول في العلوم اللغوية الحديثة، فقد صار هذا المصطلح شائعًا أيضًا عند الكثير من الدارسين العرب. ومن المعروف أن هناك في اللغة العربية عددًا من الألفاظ، مثل "التأويل" و"التفسير" و"الشرح"، التي قد تقابل

معنـى اللفظ اليونـاني "هِرْمِنيوطيقا"، إلا أن أيًّا من هذه الألفاظ لا يعبِّر بدقة عن المعنـى الأصلـي للفظ اليونـاني واستعماله فـي الدراسـات الحديثـة المعنيَّـة بهذا الموضـوع. وهـذا لأن هنـاك فـي تلـك الألفـاظ العربيـة إيمـاءاتٍ ودلالات أخرى نابعة من استعمال اللفظ في سياقات لغويـة خاصـة باللغة العربيـة، منها الدينية بصورة متميزة.

لذلك فضَّلتُ مع الكثير من الباحثين المعاصرين فـي هذا المجال تعريبَ المصطلح اليونـاني لا ترجمتـه إلـى لفظ عربـي مقابل. ويلاحظ أننا نجد هناك بعضَ الاختلافات في كتابـة تعريب اللفظ اليونـاني. فالاسم اليونـاني الأصلي هـو (hermêneía -'ερμηνεία')، وهـو مـشتق مـن الفعـل (-'ερμηνεύειν hermeneúein)، الذي يعنـي بصفة عامـة: "شرح وتفسير وتوضيح معنـى لفظٍ أو حدث ما". فعند نقله إلـى الحـروف العربية، كُتِب هذا اللفظ اليونـاني بصيغ مختلفة، فنجد هناك من كتبه "هِرْمِينوطيقا وهِرْمِنيوطيقا أوهِرْمِينيوطيقا". وآخر الأمر فضَّلتُ مع الكثير من الباحثين الصيغَة "هِرْمِنيوطيقا" إذ إنها تبدو الأكثر شيوعًا في الدراسات اللغوية.

أما بالنـسبة للفظ العربـي "صُـوفيّ"، فهـو اسم مـشتق بـلا شك مـن الأصـل (ص و ف). فمـن هـذا الأصـل اشـتُقَّ اللفـظ "صـوف" الـذي يُقصد بـه المـادة المعروفة من شعر الخراف والحملان وما يُشبهها فـي صنع الملابس. وكذلك اشـتُقَّ مـن نفس الأصـل الفعـل "تـصوَّف" ومـصدره "تـصوُّف" بمعنـى "لـبس الصوف". ومن المعروف أن "لبس الصوف" أصبح منذ حوالي القرن الثـاني الهجري/ الثامن الميلادي علامة يُشار بها إلى حياة الزهد والتقشف التي تبنَّاها بعض الأتقيـاء المسلمين إشـارة إلـى نمـط حيـاتهم المتمـايز عـن حيـاة التـرف

والبزخ المنتشرة في بلاط السلطة. هكذا، أصبح اللفظ "تصوف" يعني الحياة الروحية التي نشأت وتطورت عبر التاريخ الإسلامي عامةً، ومن ثمَّ اكتسب صبغة إسلامية في المقام الأول.

إلا أن هذا اللفظ اتَّخذ بفضل استعماله الواسع في سياقات مختلفة معنًى أوسع حتى إنه صار الآن ترجمةً لما يُشار إليه في اللغات الغربية بألفاظ (mystic, mystique, mistico, etc.)، المشتق من الكلمة اليونانية (μυστικός). فقد رأينا آنفًا أن هذا اللفظ يشار به بصفة عامة إلى الخبرة الروحية الباطنية أو الجُوَّانية التي تنشأ داخلَ كل دين وتشكل منه ملامحها الخاصة. إذن، فنحن نستعمل المصطلحات "صوفي"، "صوفية"، تصوف"...إلخ، في المقام الأول حسب معناها في التاريخ الإسلامي. أمَّا في بعض المواقف، خاصةً عندما تأتي مقرونة بالألفاظ "روحي أو روحاني أو باطني"، فنقصد بها الحياة الروحية العميقة (mysticism) التي تُعتبر جوهر كل حياة دينية. ويلاحَظ أن هناك عددًا من أوجه الشبه والاختلاف في نفس الوقت بين تلك الخبرات الروحية التي نشأت في داخل مختلف الأديان العالمية، فبها اصطبغت بصبغتها الخاصة.

ومن هنا تبدو بكل وضوح الأهمية، بل الضرورة لتطوير منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب وواضح لإدراك المعنى الصحيح للنصوص الصوفية الروحية المختلفة، تجنُّبًا بقدر الإمكان لخطر شائع، وهو إسقاط معانٍ غريبة أجنبية على تلك النصوص، حتى تنطِق بكل ما يطرأ على خاطر قارئها أو دارسها، وليس بما أراد منها مؤلفوها.

١- المسألة الهِرْمِنيوطيقية: النص وإشكالياته المعرفية (epistemological)

إن عملية فهم أي نصّ من النصوص الأدبية هي مُهِمَّة معقدة شاقة. فثمة مسافةٌ مستديمة تقع بين العالَم المعرفي أو الإبستمولوجي (epistemological) الخاص بنا، وذلك الخاص بالمؤلف. والتغلُّب على هذه المسافة يعني الشروع في رحلة تقودنا من عالمنا الروحي المألوف إلى عالم المؤلف الغريب عنّا، وبالعكس من العالم الروحي الخاص بالمؤلف إلى عالمنا القريب. فهذه رحلة محفوفة بالكثير من المخاطر، إلا أنه لا بدَّ منها إذا أردنا بالفعل فهمَ عالم الآخر البعيد. فعلى المرء إذن، أن يحاول بقدر المستطاع، أن يدخل في العالم المعرفي الخاص بالمؤلف، وكذلك عليه أيضًا أن يجعل عالم المؤلف يدخل في عالمه الخاص، حتى يحصل له فهمٌ وإدراكٌ ما لذلك العالِم البعيد عنه[٦٦].

إنَّ عملاً كهذا، أو قُلْ رحلة كهذه، هو ما نعنيه عندما نتكلم عن "الهِرْمِنيوطيقا". فالهِرْمِنيوطيقا هي في الواقع طريقة إنجاز هذه الرحلة بين عالمَيْن معرفِيَّيْن أو أفقَيْن روحيَّيْن مختلفَيْن، سعيًا إلى تحقيق تداخل بل اندماج

(٦٦) هناك بيبليوجرافيا واسعة في مجال الهِرْمِنيوطيقا، انظر بعض المراجع الأساسية:
Marc Tardieu (ed.), *Les règles de l'interpretation*, Du Cerf, Paris, 1987; John C. Mallery, Roger Hurwitz, Gavan Duffy, "Hermeneutics: From Textual Explication to Computer Understanding?", in *The Encyclopedia of Artificial Intelligence*, ed. by Stuart C. Shapiro, New York, John Wiley & Sons, 1987, (see: *http/www/jema@ai.mit.edu*); AA.VV., *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem,* Du Cerf; Paris, 1992; Jean Grondin, "Herméneutique", in *Les notions philosophiques*, dirigé pas Sylvain Auroux, Presses Universitaires De France, Paris, 1998 (1st ed. 1990), vol. II/tome 1, pp. 1129b-1134a; Gaspare Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Citta' Nuova, Roma, 1997 (1st. ed. 1990); Gaspare Mura (ed.), *Testo sacro e religioni. Ermeneutiche a confronto*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2006.

أو، أكثر من ذلك، "انصِهار الآفاق" (fusion of horizons) بينهما، حسب التعبير الشهير للعالم الألماني هانز- جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer)، المفكر المبدِع المعروف في علم الهِرْمنيوطيقا(٦٧).

والواقع أن العلوم الهِرْمِنيوطيقية قد حظيت باهتمامٍ واسعٍ في الفلسفات الحديثة والمعاصرة بفضل جهود عددٍ كبير من المفكرين البارزين الذين أضافوا الكثير من التبصرات المبتكرة المُبدعة المتجددة في مجال العلوم الهِرْمنيوطيقية. نذكر بعضًا من هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر: فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت١٨٣٤)، الذي يُعتبر حقًّا مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، وڤيلْهِلْم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) (ت١٩١١)، ومارتن هيدجر (Martin Heidegger) (ت١٩٧٦)، وهانز-جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت٢٠٠٢)، وجاك دريدا (Jacques Derrida) (ت٢٠٠٤)، وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت٢٠٠٥)، أُمبرتو إيكو (Umberto Eco) (١٩٣٢-...)، وآخرين كثيرين.

هكذا، فقد أصبح علم الهِرْمِنيوطيقا نقطة مركزية في كل مجالات العلوم الإنسانية عامة، بل وحتى فيما يُسمَّى بالعلوم الرياضية البحتة والتجريبية الإمبريقية (empirical)، كالفيزياء والكيمياء... إلخ. فكانت هذه العلوم قد اعتادت أن تَعتمد بصورة حصرية على المنهج الرياضي التجريبي فحسب، إلا أنها أصبحت الآن بدورها تهتم بالبعد الهِرْمِنيوطيقي الذي أصبح ضروريًا لها من أجل امتلاك فهمٍ أكثرَ اكتمالاً لأبعادها العلمية.

(٦٧) انظر:
Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, New York, 1997, p. 302.

علـى ضـوء هـذه التبـصُّرات (insights) الهِرْمِنيوطيقيـة الجديـدة، فقد بـات أوضحَ الآن أنه ليست فقط عملية "الترجمة" لنص أدبي هي وحدها ما تُسمَّى عمليـة "هِرْمِنيوطيقيـة أو تأويليـة لـذلك الـنص"، (أو عمليـة "خيانـة" لـه، حسَب مقولة شهيرة في هذا الصدد). لقد أصبحنا ننظر الآن إلى كل فعل من الأفعال الإنـسانية، مـن القـراءة إلـى التفكُّـر وإلـى الكـلام، وحتـى إلـى الأعمـال الماديـة المحـضة، علـى أنهـا حقًّـا "أفعـالٌ تأويليـة"، أي مقاربـةٌ هِرْمِنيوطيقيـة للوجـود. والواقـع أننـا من خـلال عمليات كهذه نحـاول أن نـستولي علـى، بل وأن نُمسك بِ"الوجود الخارجي"، أي بكل ما يقع في الواقـع خـارج ذواتنـا ومـا نعثـر عليه فـي تجربتنـا الحياتيـة الكليـة، لكـي "نُترجِمَـه"، أي ننقلـه إلـى عالمنـا الـداخلي مـن مفاهيمنا وأحاسيسنا وكلماتنا .. إلخ، أي إلى عالمٍ مألوف ومعروف لدينا.

وهكذا، فكل عملية إنسانية من الفهم والمعرفة، بل قُلْ كل عمليـة إنسانية في حدِّ ذاتها، يُنظر إليها وتُفهم الآن على أنها مقاربة هِرْمِنيوطيقيـة للوجود أولاً وأخيرًا، وهي مقاربة يعوقها دائمًا الكثير من الإشكاليات.

وعلـى هـذا الأسـاس، فبإمكاننـا أن نَـستنتِج أنَّ التعريـف المـشهور للإنـسان الـذي وضـعه الفيلـسوف اليونـاني الـشهير، أرسـطو (٣٢٢-٣٨٤ ق.م)، قـائلاً بأن: "الإنسان حيوانٌ ناطق أو عاقل" (logikòs)، يمكن، بل يجب، في رأيي، أن تُعـاد صـياغته فـي تعريـفٍ أشـملَ وأكمـل. والواقـع أننـا الآن صـرنا ننظُـر للإنسان على أنه في جوهره "كائنٌ هِرْمِنيوطيقيٌّ" (hermeneutical being)، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنـه، بل يَلزَمـه أن يُترجِم الوجود (being)- أي كلَّ ما يقـع فـي أفق تجربتـه الوجوديـة- محـوِّلاً إيـاه إلـى عالَمـه الخـاص الـداخلي لكـي يُدرِكه ويفهمه. وهكذا، فإنَّ الإنسان من هذا المنظور يبدو أنـه المُؤوِّل والمُترجم (interpreter) الأكبـر والمركـزي للوجـود بأكملـه. فهنـا نـصل إلـى بعـض مـن

أعمق التبصُّرات في البنية الأنطولوجية للإنسان، وهي تبصرات ترد في الكثير من النظريات الفلسفية والدينية قديمًا وحديثًا. ومن المعروف أن هذا الموقف كان آخر ما توصل إليه أحد كبار المفكرين المحدَثين في مجال الهِرْمِنيوطيقا، وهو الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر (Martin Heidegger)، المذكور آنفًا. فقد قال هذا الفيلسوف إن الوجود العامَّ يُظهِر ذاته من خلال الفكر – لوجوس (logos)؛ والفكر – لوجوس بدوره يجد تعبيره الأصدق ومستقرَّه الأمين في الكلمة الإنسانية التي تصير، حسب عبارته الشهيرة، "مسكن الوجود" (the dwelling of being)، لأن الكلمة الإنسانية في أصلها تنبع من الفكر–لوجوس ذاته فتعبر عنه وتحمل معناه الأصلي(٦٨).

وينبغي أن يشار هنا إلى أن رؤيةً شبيهةً بهذه توجد بشكل أو بآخر في بعض التبصرات الصوفية، كتلك التي قال بها الصوفي الأندلسي الشهير، الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م). فقد تكلَّم هذا الصوفي عن الإنسان بوصفه "البرزخ الأعظم" (the greatest isthmus) (والبرزخ، كما هو معروف، لسان ضيق من الأرض يربط بين برٍّ وبرٍّ عبر المياه). فالإنسان، في رأي الشيخ الأكبر، هو ذلك الكائن الذي يربط بين العالم الإلهي العُلوي والعالم الأرضي الدُنيوي، لأنه هو الرابط المترجِم بينهما، فإنهما فيه يلتقيان(٦٩).

(٦٨) هذه الفكرة توجد في المرحلة الأخيرة من تفكر مارتن هيدجر، انظر:
Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, [Lettera sull'umanesimo] in *Platons Lehre von der Wahrheit*, [*La dottrina di Platone sulla verità*], Bern, 1947, Italian translation of F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pp. 267-269.

(٦٩) نصر حامد أبو زيد، *فلسفة التأويل– دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي*، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٨.

فلا شك أن تفصيلاتٍ أبعدَ سعةً في هذا الموضوع قد تأتي بفائدة عظيمة من أجل رؤيةٍ مقارَنةٍ بين أنماط مختلفة من التراث الروحي الصوفي الوارد في شتى التقاليد الروحية (mystical traditions) في مختلف الأديان العالمية.

على ضوء كل هذه التطورات المعرفية (epistemological)، علينا قبل كل شيء أن نستبعد الفكرة الساذِجَة الشائعة بأن النص ليس إلا مجردً مرآة بسيطة مساوية للعالم الداخلي للمؤلف. حسب هذه الرؤية، فإن كلمات النص تقدّم تعبيرًا واضحًا مباشرًا لقصد المؤلف ورؤيته. من ثم، يُتَصوَّر عند الكثير أن فهم المعنى الحرفي للنص من خلال قراءة حرفية (literal reading) لألفاظه، يستلزم بطريقة ضرورية شبه آليَّة فهمَ رؤية المؤلف نفسها. والواقع أنَّ هذه الطريقة التبسيطية في فهم النصوص تُؤدِّي آخر الأمر إلى تناقضات شديدة بين النصوص نفسها أو إلى تصرفات شديدة التعسف بها من طرف قرائها. وكذلك، علينا أن نستبعد أيضًا الفكرة الرومانسية الكثيرة الشيوع أيضًا بين قراء النصوص الصوفية، وهي أن هناك إمكانية لـ"ترابط فطري" أو "تواصل مباشر" بين القارئ والمؤلف (أو قُل "روح" المؤلف)، وكأن هناك تواصلاً بين تلك الأرواح المتباينة. فبناء على ذلك، يَتَصوَّر القارئ أنه بمجرد الاعتماد على حدْسه الداخلي (inner intuition)، أو الشعور الجوّاني (empathy)، أو على قدرته على التقمص (identification) بـ"روح" المؤلف، يصير بإمكانه إدراك وفهم العالم الخاص بالمؤلف وتبصراته الباطنية (interior insights)، وكأن هناك إلهامًا مباشرًا يأتيه من طرف المؤلف نفسه أو قل من روحه. ومن ثم، يتصور المرء أنه بإمكانه أن يتوصَّلَ إلى المعنى الحقيقي للنص الصوفي ومضمونه الروحي بطريقة حدسية باطنية وجوانية محضة.

والواقع أننا أصبحنا الآن على وعْيٍ أكبر بأن مقاربات كهذه تنتهي بالمرء إلى أنه لا يجد في آخر الأمر إلا ذاته وعالَمَه الداخلي الخاص به مُسقَطًا على ذلك النص، فلن يجد أبدًا العالَمَ الخاص بالمؤلف وتبصُّره المتميِّز(٧٠). إلا أنَّ مواقف كهذه لا تزال شائعةً بين القُرَّاء الهواة للنصوص الصوفية بصورة مُدهشة، وكأن النصوص الصوفية يجوز التصرُّف فيها بكل حريةٍ وتعسُّفٍ دون أي ضابط من الضوابط، حتى صارت عُرضةً محضة لأهواء أي قارئ من القراء. ويُلاحظ كذلك أن هؤلاء القُرَّاء الهواة يقفزون من مؤلف صوفي إلى مؤلف آخر، ومن نص صوفي إلى نص آخر، واجدين في كل ذلك نفس الرؤية الصوفية ونفس الخبرة الروحية، أو أيَّ شيء آخر يطيب لهم أن يجدوه. زد على ذلك أننا حتى في قراءةِ الكثير من الأعمال العلمية الجادَّة في التصوُّف كثيرًا ما نتوقف متسائلين: "ولكن، على أي أساس أو علة، اختار هذا الدارس نصًّا كهذا ليَدْعَم وجهة نظره تلك؟ هل تم ذلك على أساس حَدْسِه الشخصي أو ميله المتفرد أو ذوقه المتميز فحسب؟ أم لأن نصًّا كهذا بالفعل اتَّضح أن له أهميةً أساسيةً في كامل سياق كتابات ذلك الصوفي بعينه؟ هل قدم الدارس دليلاً مقنعًا لما يقول؟" وعلى أية حال، فإن مثل ذلك الادِّعاءِ يجب إثباتُه ببراهين وأدلة نصية واضحة، وليس بمجرد افتراضات حدْسية. وأخيرًا، وإحقاقًا للحق، فعلينا أن نُقِرَّ بأنه نادرًا ما نجد إجابةً شافية على هذه التساؤلات

(٧٠) وفي هذه القضية، أي العلاقة بين النص ومؤلفه، لا أتفق مع ما كتبه نقاد ما بعد البنيوية ولا سيما المدرسة التفكيكية التي تعزل النص عن مؤلفه عزلاً تامًا وتفسره وكأن المؤلف لم يكن. من أمثالهم رولان بارت (Roland Barthes) (ت١٩٨٠) الذي كتب مقالته الشهيرة بعنوان واضح الإشارة: "موت المؤلف" (١٩٦٨)، وغيره كثيرون ممن احتذوا بنفس المنهج، انظر:
Roland Barthes, *La mort de l'auteur* (1968) (Italian translation, *La morte dell'autore*, in *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino, 1988).

من جانب الكثير من الدارسين في مجال التصوف. من ثم، فإننا نرى أن هناك حاجةً ماسَّة لوضع مبادئ واضحة لهِرْمِنيوطيقا أو قل لقراءة تأويلية للنصوص الصوفية.

والواقع أننا الآن نجد إجماعًا واسعًا بين الدارسين على حقيقةٍ جلية قد تكون بديهية، وهي أننا لا يمكننا الوصول إلى العالم الداخلي الخاص بالمؤلف أو رؤيته الباطنية إلا من خلال النص الفعلي الذي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخرى خارجًا عن ذلك. إنَّ احترام "موضوعية النص" يُنظَر إليها الآن على أنها الخطوة الأولية والأساسية في عمل هِرْمِنيوطيقي جادٍّ. فكل المعلوماتِ التي قد نحصل عليها عن المؤلف من خارج نصه قد تُساعِدنا في فهم شيءٍ ما من عالم المؤلف وظروف حياته وعصره، .. إلخ، إلا أنه في نهاية الأمر لا يبقى لنا إلا النص وحده قطْعًا، فهو المرجع الأساسي والمفتاح المحوري للتطلُّع والتعرُّف على العالم الداخلي للمؤلف. وفي مقدمة قضية "موضوعية النص" تأتي قضية تحقيق النص في ذاته، أي الحصول بقدر الإمكان على النص كما كتبه مؤلفه، مع تنقيته من كل التصرفات والأخطاء التي تعرض لها عبر التاريخ. فهذا العمل التحقيقي قد شغلني سنواتٍ طوالاً لكي أقدم للقراء الكرام ديوان ابن الفارض علي صورته الأصلية عبر عدد ضخم من الاختلافات التي وجدتها في شتى المخطوطات القديمة والنشرات الحديثة له، كما سنرى فيما بعد. وهنا أقول بكل صراحة: ما أحوَجَنا إلى مثل هذا العمل التحقيقي الجاد في مجال النصوص الصوفية! إن أغلبية هذه النصوص المتداولة بين أيدينا ليست محقَّقة بالقدر العلمي الكافي أو تكون قد أجريَ عليها عملية تحقيقية سطحية وغير كاملة.

والحقُّ أن العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة أثبتت أن النص ليس مجرَّد تراكمٍ عشوائيٍّ من كلمات منفصلة بعضها عن بعض، بل له اتِّساق داخلي وبنية متماسكة عليهما رُكِّب النص العام وبنيته الأساسية. إذن، فقط عند إدراك وفهم هذا التناسق السياقي الداخلي في النص يمكننا فهمه فهمًا صحيحًا وأعمق. فقد أثبتت العلوم الهِرْمِنيوطيقية كذلك أنَّ كلَّ لفظٍ في النص يأتي مرتبطًا بالألفاظ الأخرى ارتباطًا وثيقًا عبر علاقات محددة، قصَدها المؤلف، بكامل الوعي أو لا، لكي يعبِّر بها عن عالمه الداخلي وخواطره الباطنية. إذن، فقط في داخل هذا السياق النصي الخاص يكتسب كلُّ لفظ وعبارة معناه الكامل الحقيقي الذي قصده المؤلف في التعبير عن خبرته الداخلية. بالتالي، لِكَيْ نفهم نصًّا ما علينا أن نتبين قبل كل شيء بنيتَه الداخلية، من خلال توضيح موقعِ كل لفظ في سياقه والطريقةَ التي يتراصف بها مع غيره من الألفاظ، ومع إبراز المعنى الخاص الذي يكتسِبُه كل لفظ من تلك الألفاظ في داخل شبكة تلك العلاقات النصية، أو لنقل، في داخل نسيجِ النصِّ الكليِّ. وعلى هذا، فإن إيضاح البنية اللغوية لنصٍ ما يُعتبَر الآن الخطوةَ الأولى والأساسية التي يمكننا من خلالها فقط أن نتوصَّل إلى محتواه الصحيح، وبالتالي، (ولكن ينبغي علينا أن نزيد دائمًا: "بشكل ما") إلى عالم المؤلف الداخلي أو تبصره الباطني. والحقيقة أن الكلمات والعبارات اللغوية يمكن قراءتُها وفهمها، بقدر المستطاع، فقط في شبكة علاقاتها الدلالية التي تحدِّد معانيها الأصلية التي كانت في ذهن المؤلف عند تأليفه النص.

وعلاوة على ذلك، يجب أن يؤخذ في عين الاعتبار أيضًا أنَّ كل مؤلف يأتي بالضرورة ودائمًا جزءًا من سياق لغوي تاريخي أشمل. من ثم، فإن لغةَ

كل مؤلف تأتي بالضرورة كتعبير عن موقف لغوي تاريخيٍّ معيَّن. فهذه حقيقةٌ قد صارت ذات أهمية كبرى في العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة(٧١). على سبيل المثال فالشاعر الصوفي عمر بن الفارض، الذي عاش في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، لم يخترع اللغة الصوفية من عنديَّاتِه المطلقة المحضة، إنما استقبلها هو ذاته من التراث اللغويِّ الصوفي السابق عليه، فأصبح محتومًا عليه أن يتفاعل ويتعامل معه بأي طريقة من الطرق كي يعبِّر عن رؤيته الذاتية الخاصة وتجربته الفريدة. إذن، فعلى الباحث الجادِّ أيضًا أن يحاول، بقدر المستطاع، أن يسترجع تركيب السياق التاريخي المحيط بالمؤلف وكيفية تفاعله معه، كي يحصل على إدراك أشمل وأصحَّ لموقفه الصوفي وأصالته، وبالتالي على فهمٍ أعمقَ لتجربته الصوفية ورؤيته الخاصة به. إن علم الهِرْمِنيوطيقا في الواقع جعلنا جميعًا على وعيٍ أكثر إدراكًا لحقيقة أساسية، ألا وهي أنَّ الإنسان يثبت دائمًا في جوهره أنه "كائن تاريخي" بالأساس، وأنه سيظل كذلك، فلا بدَّ له من أن ينمو ويتفاعل من أوله إلى آخره داخل إطارٍ معين من الزمان والمكان، هو التاريخ.

إن مقاربة هِرْمِنيوطيقية كهذه يجب أن تقودنا في النهاية إلى ما سمَّاه العالِم الهِرْمِنيوطيقي جادامير "انصِهار الآفاق" (fusion of horizons)، أي انصهار أفقِ المؤلف المعرفي وأفقِنا نحن قُرَّاءَهُ. فعند هذه النقطة فحَسْب يمكننا أن نقول بأنَّ تلك الرحلة الروحية الاستكشافية التي بدأناها للوصول إلى عالم

(٧١) كما أثبته عدد من النقاد البنيويين التوليديين من أمثال لوسيان جولدمان (Lucien Goldmann) (ت١٩٧٠) في عدد من كتاباته ولا سيما كتابه *نحو علم اجتماع للرواية*":
Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, 1964.

المؤلف الروحي وواصلنا حتى الرجوع منه قد أُكمِلت، وأنَّ التواصل بين العالمَيْن، عالمه وعالمنا، قد تمَّ وتحقق.

ومع ذلك، فعلينا أن نكون دائمًا على أتمّ الوعي أيضًا بأن "انصهار الآفاق" هذا لا يمكن تحقيقه بصورة كاملة أبدًا. والحقيقة أن المرء يجد نفسه في عملٍ هِرْمِنيوطيقيٍّ، أو قُل في عملية تأويلية مستمرة ومتجددة للنصوص لا نهايةَ له، وكأننا ما زلنا في نموٍّ متزايد ومتصاعد لفهمها وإدراكها. وذلك لأن آفاقنا في فهم أيِّ نص من النصوص تنمو دائمًا وتتسع نحو آفاقٍ جديدة ذاتِ أبعادٍ أعمق وأوسع. فهذه بالضبط هي تلك "الدائرة الهِرْمِنيوطيقية" (hermeneutic circle) التي تكلم عنها مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، العالم فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت١٨٣٤). فقد طال اهتمامُه بما سمَّاه "الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المتصاعدة"، حيث يتم فهم النص فهمًا متناميًا ومتسعًا، وأكثر شمولاً ووضوحًا كلما تكررت قراءته على مستوى كليته وجزئياته.

وكان من منطلق مفهوم هِرْمِنيوطيقي كهذا أنني حاولتُ، وما زلت أحاول، فهمَ العالَم الروحي للشاعر المصري الصوفي الكبير عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م). فقد بذلتُ جهدًا كبيرًا في إعادة فهمه أو قُلْ في إعادة إدراكِ رؤيته الصوفية وتجربته الخاصة بطريقة جديدة وأكثر ملاءمة لطبيعة نصه الصوفي. ومن المعروف أن ابن الفارض شاعر صوفي متميز وصعب الفهم، قد جعل الكثير من دارسيه يعترفون بأن لغته مستعصية إلى أبعد درجة، وأن عباراته غامضة لأقصى حدٍّ. لذلك رأيتُ أن هناك حاجة ماسة إلى إعادة دراسته في ضوء منهج لغوي جديد متعمق.

فقصدي هنا ليس القيام بمناقشة قضايا هِرْمنيوطيقية بشكل مجرد فحسب، وإن لم يكن بد من أخذها بعين الاعتبار أيضًا، بقدر ما أريد أن أعالج هنا بعض القضايا الهِرْمنيوطيقية من خلال عملٍ ملموس على نص معين. وكان هذا موضوع دراستي التحليلية لأشعار ابن الفارض الصوفية التي أسفرت عن نتائج مهمة لها شأن في تجديد فهم هذا الشاعر الصوفي العظيم. وفيما يلي سأقدم ملخصًا لأهم نتائج دراستي فيه.

٢- المقاربة الصوفية: التجربة واللغة

عند التعامل مع نص صوفي، ينبغي على المرء، حسب ما أوضحنا سابقًا، أنْ يكون على إلمام كافٍ باللغة الصوفية، وطابَعها المتميز وصِيَغها المتعددة المعقدة. والحق أنَّ اللغة الصوفية لها دلالاتها الخاصة التي تطورت عبر التاريخ حتى اتخذت درجةً عالية من الرمزية، التي كان يفهمها في العديد من الأوقات فقط مَنْ كان لديه القدر الكافي من الخبرة الروحية والمعرفة الصوفية. لذلك، ينبغي علينا أن نقدِّم هنا بعض السِّمات العامة للغة الصوفية وتطورها عبر التاريخ حتى ندخُل، ولو قليلاً، في العالم المعرفي الصوفي(٧٢).

لا شك أن النص القرآني كان منذ البداية المحور المركزي لحياة المسلمين الدينية. ففهم النص القرآني صار منذ بداية التاريخ الإسلامي الشغل الشاغل للعلماء المسلمين، ومن ثم أصبحت قضية تفسير وفهم النص القرآني من أهم

(٧٢) من أجل مدخل في هذا الموضوع انظر:
Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999, (1st ed. P. Geuthner, 1922, Vrin, 1954). Id., *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1975, 4 vols. (1st ed. P. Geuthner, 1922, 2 vols.); Paul Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Dar al-Machreq, Beyrouth, 1991 (1st ed. 1970); Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam - The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī* (d. 283/896), Walter De Gruyter, Berlin/New York, 1980.

القضايا لديهم(٧٣). وعلى هذه الشاكلة نفسها فالنص القرآني كان كذلك المنطلق الأول للتجربة الروحية عند المتصوفة والركن الركين لتشكيل وتطور لغتهم. فهذا الموقف أصبح الآن حقيقةً مقبولة على نحو شبه إجماعي من قِبَل علماء ودارسي التصوف الإسلامي شرقًا وغربًا. فأصبح هذا الموقف شائعًا، خاصة بعد الدراسات التي قدمها المستشرق الفرنسي الشهير، لويس ماسينيون Louis (Massignon) (ت١٩٦٢) في مجال التصوف الإسلامي. فقد أشار ماسينيون بحقٍّ إلى الدور الهامّ الذي لعبته قراءة النص القرآني لاستنباط معانيه العميقة عَبْر قراءة متواصلة ومتكررة، وتأمُّل دؤوب ومطوَّل فيه في البيئات الصوفية. ومعنى هذا أنهم كانوا يسعَون من خلال تلك القراءة المتواصلة والمتكررة إلى استيعاب تلك المعاني، بل وحتى التقمص فيها بصورة كاملة. وكانت هذه ممارسةً قد انتشرت لدى الزهاد الأوائل فيما سُمِّي بـ"مجالس الذكر"، حيث يُجرى فيها ذكرُ أسماء الله الحسنى حتى تتشبع بها صدور الذاكرين. فقد تطورت هذه الممارسة الأولى فيما بعد إلى ما عُرف بـ"حلقات السماع الصوفي". وقد لاحظ ماسينيون أيضًا أن هذه الممارسة تُشبه بشكل كبير القراءة المتواصلة وغير المنقطعة للكتاب المقدس (*lectio divina*)، التي كانت ممارسة شائعة عند الرهبان المسيحيين المتواجدين في بلاد الشرق الأوسط من قبل ظهور الإسلام(٧٤).

---

(٧٣) في قضية التفسير القرآني انظر:

Andrew Rippin, "Tafsīr", in EI2 X 83b-88a; Claude Gilliot, "Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. by Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden, 2002, vol. II. 99b-124a, especially "Mystical exegesis", 118b-120b.

(٧٤) انظر:

Massignon, *Essai*, pp. 12.45-49.104-105.

ومـن جانبـه، يتفـق العـالم العراقـي، الأب بـولس نويـا (Paul Nwyia) (ت ١٩٨٠) المعروف أيضًا بدراساته الواسعة العميقة في مجال التصوف، مع أستاذه ماسينيون على أهمية تقنية الاستنباط هذه للتوغل المتعمق في معاني الألفاظ القرآنية. إلا أن الأب نويا أعطى أهمية كبرى للتجربة الذاتية والذوق الشخصيّ والممارسة الفعلية كوسائل متميزة لدى المتصوفة للولوج إلى النص القرآني بحثًا عن معانيه العميقة وأبعاده البعيدة. إنَّ اللغة الصوفية، كما يقول نويا، تَوَلَّدَتْ من تجربة مَعيشة، تتصالح وتتوافق فيها الكلمات والحقائق، ويُعَادُ فيها خلقٌ مبدِعٌ للصور والرموز على نحو مستمرٌ عبر كل تجدد للتجربة الروحية. فيرى نويا أنَّ المتصوفة كانوا أكثر نجاحًا من غيرهم من الشعراء والأدباء العرب في خلق لغة حية للتعبير عن تجربة مَعيشة حقًّا(٧٥).

ويعد دراسات لويس ماسينيون وبولس نويا يمكننا القول بأن هذا الموقف الذي يُثْبِت أن النص القرآني كان المصدر الأول للمصطلحات الصوفية أصبح مقبولاً ومتداولاً لدى الباحثين في التصوف الإسلامي، وإن اختلفت طرق شرحه.

وبالإضافة إلى ذلك، فعند دراسة موضوع تكوين الخبرة الصوفية ولغتها فعلى المرء أنْ يضع في عين اعتباره إلى جانب العمل الداخلي عنصر التأثير الآتي من الخارج، من البيئات الثقافية المحيطة به، خاصة تلك المسيحية والغنوصية المنتشرة في بلاد الشرق الأوسط آنذاك. فمن مصادر تاريخية عدة يبدو أن المتصوفة أو قل الزهاد الأوائل كانوا في تفاعل شبه دائم مع تلك البيئات الدينية المختلفة وبها تأثروا. فهذه حقائق تاريخية أصبحت الآن، بعد مناقشات طويلة في الماضي، مقبولة ومسلمًا بها على نحو عام لدى علماء تاريخ التصوف.

(٧٥) انظر:

Nwyia, *Exégèse*, pp. 312-313.

ومن خلال هذه العملية التكوينية المعقدة، تطوَّر في بيئات المتصوفة الأوائل تأويل رمزيٌّ متنوع للنص القرآني منذ وقت مبكر. وهناك مثال بارز، واضح كل الوضوح لهذا التقدم اللغوي الصوفي المبكر، وهو التفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق (ت١٤٨هـ/ ٧٦٥م)، الذي يُعدُّ الإمام السادس للشيعة الإمامية (الاثنا عشرية)، كما ينظر له أهل السنة على أنه مرجعية هامة في الفكر الإسلامي، ويعتبره الصوفية أيضًا كبيرهم ومرجعيتهم الحكيمة، فتفسيره وجد قبولاً واسعًا لديهم في زمانه وفي البيئات المتصوفة اللاحقة(٧٦). ويشير جعفر الصادق في بداية تفسيره إلى أن النص القرآني نص متعدد الدلالات، أي أنَّ كلماته وعباراته من الممكن أنْ تُقرَأ على مستويات مختلفة من الفهم، طبقًا للمنابع الإدراكية الخاصة بكل قارئ. والواقع أن التفسيرَ التقليدي من قَبْله كان قد أشار إلى أنَّ العبارات القرآنية تَحْمِل على الأقل وَجْهَيْنِ: وجهًا ظاهرًا قائمًا على فهمه فهمًا حرفيًّا، وآخرَ باطنًا قائمًا على فهم أعمق لألفاظه. أما جعفر الصادق فقد ذهب قُدُمًا عندما مَايَزَ بوضوحٍ بين أربعة مستويات لقراءة النص القرآني حيث قال:

"كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق: فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء"(٧٧).

---

(٧٦) نص هذا التفسير موجود في كتابَيْ ***حقائق التفسير***، و ***زيادات حقائق التفسير*** لأبي عبد الرحمن السلمي (ت٤١٢هـ/ ١٠٢١م)، ولهما عدة طبعات. إلا أننا اعتمدنا على نشرة: علي زيعور، ***الإمام جعفر الصادق كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن بحسب حقائق التفسير وزيادات حقائق التفسير للسلمي الشافعي***، دار البراق، بيروت، ٢٠٠٢. على كل حال هناك بعض الاختلافات حول نسبة هذا التفسير للإمام جعفر الصادق. وكان قد نشر هذا التفسير أيضًا:

Paul Nwyia, "Tafsīr Ǧa'far al-Ṣādiq", *Mélanges de l'Université St-Joseph*, Dar El-Machreq, Beyrouth, t. XLIII, fasc. 4, 1968, pp. 181-230.

(٧٧) انظر:

Nwyia, "Tafsīr", p. 188.

ومن الملاحظ أن المستويات الأربعة التي مايز بينها جعفر الصادق في فهم النص القرآني تحمل تشابهًا كبيرًا بطريقة تفسير الكتاب المقدس (Bible) عند المفكرين اليهود أولاً، ثم المسيحيين من بعدهم. ومن المعروف أن التأويلات الكتابية المتداولة عند آباء الكنيسة قد تأثرت بالتأويلات اليهودية، فتمركزت حول أربعة معانٍ أو مستويات للنص الكتابي (biblical)، التي أصبحت فيما بعد كلاسيكية في الفكر المسيحي. وهذه المعاني الأربعة تترتب على النحو التالي: هناك المعنى الْحرفي/ التاريخي (literal/ historical) الذي يعتمد على المعاني الحرفية للنص الكتابي؛ وبعده المعنى التمثيلي/ الروحي (allegorical/ spiritual) الذي يُبرز المعاني الروحية المتضمنة فيه من خلال رموزه (symbols)؛ ثم المعنى المجازيّ/ الأخلاقي (tropological/ moral) الذي يُبرز التوصيَات الأخلاقية الواردة فيه؛ وأخيرًا، هناك المعنى المتسامي/ الأُخروي (anagogical/ eschatological) الذي يُومئ إلى الحقائق العالية والأخروية المشار إليها في النص الكتابي. وعبَّر عن هذه المعاني الكتابية قولٌ شهير منسوب للقديس أوغسطين (ت٤٣٠م):

"المعنى الحرفي يشير إلى ما حدث، والمعنى الرمزي يشير إلى ما يجب أن تؤمن به، والمعنى الأخلاقي يشير إلى ما يجب أن تفعله، والمعنى المتسامي الأخروي يشير إلى أين ستذهب في الآخرة"[٧٨].

---

(٧٨) النص الأصلي للعبارة باللغة اللاتينية مع ترجمتها إلى الإنجليزية هو التالي:
"*Littera gesta docet; quod credas allegoria; moralia quod agas; quo tendas anagogia*": [The literal sense teaches what happened; the allegorical what you have to believe; the moral what you should do; the anagogical where you are going in the end], from the website.

ويُلاحظ أنه كثيرًا ما دخل في البعد الأخروي العديدُ من التفسيرات الغنوصية (gnosis) المنتشرة في بلاد الشرق الأوسط في ذلك الوقت(٧٩). ويكفي هنا هذه الإشارة الوجيزة إلى أوجه الشبه بين طرق تفسير النصوص المقدسة في اليهودية والمسيحية لبيان مدى التأثر الذي دار بين البيئات الثقافية والدينية المختلفة في بلاد الشرق الأوسط قبل التاريخ الإسلامي. ومن المعروف أن ذلك الإنتاج الثقافي صار الخلفية الثقافية التي نشأت فيها العلوم الإسلامية المختلفة في شتى مجالاتها. ويبدو أن الشكل الرباعي الذي تبنَّاه الإمام جعفر الصادق في تفسير النص القرآني يحمل أثرًا من تلك الخلفية الثقافية. إلا أن هذا موضوع يتطلب المزيد من الدراسة، ولا يتسع لها المجال هنا.

وفي ضوء هذه المقاربة التفسيرية للنص القرآني، تطورت على أيدي المتصوفة تبصُّرات جديدة فيه، نجد أكثرها أهميةً ما عُرف بـ"علم القلوب" (knowledge of hearts). فلقد لاقى الاستبطان الباطني (introspection) للنفس البشرية اهتمامًا بالغًا ومبكرًا في حلقات المتصوفة. فأدَّت هذه الرؤية الاستبطانية إلى إيجاد علم جديد، وهو ما سُمِّي فيما بعد بعلم "المقامات والأحوال"، أي العلم الذي يدرس الحالات الباطنية للنفس البشرية من أمثال الصبر والخوف والرضا والتوكل والورع والحب...إلخ(٨٠). وفي هذا الصدد يجب أن يلاحَظ أيضًا أن هذا الاستبطان الصوفي لم يُجْرَ على أساس تحليل

---

(٧٩) انظر:

Gilliot, "Mystical exegesis", pp. 118b-120b.

(٨٠) لمزيد من التفاصيل عن مفهوم المقامات والأحوال انظر دراسة تحت إشرافنا: أحمد حسن أنور، *نشأة وتطور المقامات والأحوال حتى نهاية القرن الخامس الهجري*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة المنوفية، ٢٠١٠.

النفس البشرية بواسطة مقاييس علمية عقلانية فحسب، كما هو الحال في علم النفس الحديث. إنما أُجْرِيَ ذلك الاستبطان النفسي عند الصوفية دائمًا في ضوء الكتاب الموحَى به، أي القرآن الكريم، الذي صار في نظر الصوفية المُرشِد الحقيقي للسلوكيات الإنسانيَّة والمرآةَ الصادقة لأسرار النفس البشريَّة. فعبر هذه الاستكشافات لباطن النفس البشرية تطوَّر في الأدب الصوفي، خاصةً عند أصحاب المصنَّفات الصوفية الكبرى، معجمٌ روحيٌّ ثَرِيٌّ تُوصف وتُعرض فيه بكل دقة الحالاتُ والأطوار الروحية التي تطرأ على كنه النفس البشرية[٨١].

وإثر ذلك كله، تطورت اللغة الصوفية تطورًا بالغًا في اتجاهات مختلفة. فهناك ما يُسمَّى بالجَفْر أي علم الحروف، الذي يَتعامل مع المعنى الرمزي المتضمن في الحروف الأبجدية باعتبارها المكوِّنات الأساسية للأشياء، فمن خلالها نعرف طبائع الأشياء. أما لغة الحب فقد وجدت استعمالاً خاصًا عند الصوفية إذْ إنهم اتَّخذوا من الصور الغزلية التقليدية في الأدب العربي رموزًا عديدة ومتنوعة للتعبير عن الحب الصوفي. زد على ذلك أنه مع مرور الزمن دخلت الكثير من المصطلحات الفلسفية في اللغة الصوفية مما أثراها عمقًا وسعة. فكل هذه التطورات الجديدة ظهرت على نحوٍ جَلِيٍّ في كتابات المتصوفة منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، لدى علماء التصوف من أمثال أبي القاسم الجنيد البغدادي (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، والحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ/ ٩٢٢م)، والحكيم الترمذي (ت٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، وحتى في مؤلفات حجة الإسلام، أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)،

(٨١) انظر:
Massignon, *La passion de Hallāj*, vol. III, pp. 27-29; Nwyia, *Exégèse* . pp. 171-173.

وآخرين كثيرين. وعلى هذا النحو استطاع المتصوفة خلقَ لغةٍ خاصة بهم مليئةٍ بالإشارات الباطنية التي لا يستطيع فهمَها إلا من سلك طريقتهم الخاصة. وقد نمت هذه اللغة الرَّمزية بمهارة فائقة في البيئات الصوفية، حتى تَمَكَّن المتصوفة من خلالها أن يعبِّروا عن ويكتموا في نفس الوقت ما كُشِف لهم من مواجيدهم الذّاتية ومعارفهم المتميزة ومكاشفاتهم الباطنية. وكان قصدهم في ذلك تجنُّبَ إفصاح أسرارهم أمام عامة الناس، خاصة أمام أهل الظاهر من العلماء، أي الفقهاء، الذين كانوا يعارضون الصوفية أشد المعارضة بتهمة أنهم قد خرجوا عن الدين القويم فضلوا مع الضالين. هكذا، أصبح لا بد للصوفية أن يقيموا دفاعًا وسترًا عن أنفسهم ومذهبهم. فهناك أدب صوفي غزير واسع في هذا الصدد.

وقد وَصَلَ المسعى التأويلي الصوفي هذا إلى مستواه الأعلى على يد الصوفي الأندلسي الشهير، الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)[٨٢]. والحق أن ابن العربي قد لجأ على نحو واسع إلى اللغة الرمزية على مختلف أشكالها عَبْرَ نتاجه الأدبي الضخم، مضيفًا إليها تطورات

(٨٢) هذه صيغة اسمه الصحيحة كما يكتبه هو بخطه. من أجل مدخل إلى فلسفة ابن العربي الصوفية، انظر:

Abū l-'Alā' 'Afīfī, *The Mystical Philosophy of Muḥyid'Dīn Ibnul-'Arabī*, Cambridge University Press, Cambridge, 1936; Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, Gallimard, Paris, 1986; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, State University of New York (SUNY) Press, Albany, 1989; Id., *Imaginal worlds. Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, SUNY Press, Albany, 1994; Id. *The Self-Diclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, SUNY Press, Albany, 1998.

وقد ترجم من هذه الكتب إلى اللغة العربية ما يلي:

أبو العلا عفيفي، *الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي*، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩؛ علي كيفيتش، *الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي*، ترجمة أحمد الطيب، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤.

وتبصرات جديدة. ومن أبرز النماذج لتأويله الصوفي الرمزي شرحه لكتابه (*تُرجُمان الأشواق*)، وهو مجموعة من الأشعار التي نظمها في مكة لأميرة جميلة وقع في حُبّهَا. فيشرح ابن العربي كل كلمة فيه (مثل الوُرُق، والفُروع، والألوان، والأصوات، وأشكال الأشياء، وأسماء الأماكن والحيوانات.. إلخ) على أنها إشارات لمقامات روحية ومكاشفات إلهية(٨٣). والجدير بالذكر أنَّ نموذجَ ابن العربي هذا ومَنهجَه في تأويل النصوص الصوفية قد اتَّبعه على نحو واسع تلاميذه الذين تَبَنَّوْا مهاراته التأويلية كي يشرحوا على ضوئها كل أنواع النصوص الأدبية، وحتى الأشعار التي نُظمت في عصر الجاهلية قبل الإسلام مُحَمّلين إياها بمختلف المعاني الصوفية.

والواقع أن مدرسة ابن العربي الصوفية قد أنتجت باتّباعها المنهج التأويلي الأكبري عَدَدًا ضخمًا من التعليقات والشروح للنصوص الصوفية، فَأَثْرَت الأدب الصوفي برؤى وأفكار وتبصرات جديدة مبتكرة بلا شك. ورغم ذلك، فعلى المرء أنْ يعي أيضًا بأنَّ هذا العمل التأويلي على عظمته لم يتجنبْ في الغالب خطرًا كبيرًا، بل وقع فيه مرارًا، خطرًا أشرنا إليه آنفًا، وهو إسقاط نظرية ابن العربي الصوفية على كل نص صوفي، فجعلوه ينطق بلسان الشيخ الأكبر في كل أحواله. والملاحظ أنه بهذه الطريقة أصبح أيُّ نَصٍّ صوفي في أيدي مدرسة ابن العربي نَصًّا قَبْليًّا (pre-text) فقط، أي مجرد عذر لكي يُعبَّر فيه عن رؤية

---

(٨٣) نشر نص هذا الكتاب أولاً في:

Ibn al-'Arabī, *The Targumān al-ašwāq. A Collection of Mystical Odes by Muḥyid'Dīn Ibnul-'Arabī*, edited and translated by Reynold A. Nicholson, Cambridge University Press, London, 1911, no. 11, lines 13-15, p. 19; Dār Ṣādir, Beirut, 1966, pp. 43-44; see:

محيي الدين بن العربي، *ترجمان الأشواق*، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦، ص ٤٣-٤٤.

ابن العربي الصوفية، بصرف النظر عن قابلية سياق ألفاظ ذلك النص لتلك المعاني الأكبرية.

وكان هذا هو المنهج التأويلي الأكبري الذي تَبَنَّتْه مدرسة ابن العربي في مقاربتها لأشعار ابن الفارض الصوفية أيضًا، فاتَّخذت منهجه كأفضل أداة لإدراك أسرار شعر ابن الفارض الصوفي الغامض. والواقع أن المدرسة الأكبرية أنتجت عددًا ضخمًا من الشروح على النصوص الفارضية، نذكر من أهمِّ شُرَّاحها: سعيد الدين الفرغاني (ت٦٩٩هـ/ ١٣٠٠م)، وعفيف الدين التلمساني (ت٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)، وعبد الرزاق الكاشاني (ت٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م)، وداود بن محمد القيصري (ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، وبدر الدين البوريني (ت١٠٢٤هـ/ ١٦١٥م)، وعبد الغني النابلسي (ت١١٤٣هـ/ ١٧٣١م).

إلا أنه، رغم أهمية مدرسة ابن العربي وشهرتها، يجب أن يُطرح سؤال أساسي يخصُّ كلَّ شرح للنصوص الصوفية، وهو سؤال جابهني بشكل خاصٍّ عند مقاربتي الأولى لأشعار ابن الفارض: هل تَوَصَّلَ بالفعل هذا المنهج "الأكبري" إلى إدراك المعاني الحقيقية لأشعار الشاعر الصوفي المصري، كما قصدها هو بعينه؟ أو قد تعَرَّضت هذه المقاربة الأكبرية ذاتها لخطر إسقاط مفاهيم وأفكار أجنبيَّة على مفردات المعجم الفارضي الصوفي؟ فمن خلال ذلك المنهج أصبح ابن الفارض ينطق باللغة الأكبرية، وليست بلغته الخاصة والمتميزة عنها. فكانت هذه الإشكالية اللغوية الأساسية بالنسبة لي نقطةَ انطلاق لبحثي ودراستي في أشعار ابن الفارض. وقد ازدادت هذه الإشكالية جلوةً عند دراسة دقيقة مفصَّلة أجريتُها على واحِدٍ من أهم تلك الشروح

الأكبرية، وهو شرح قصيدة ابن الفارض العظيمة "التائية الكبرى" الذي قام بِهِ العالم الأكبري العظيم سعيد الدين الفرغاني (ت٦٩٩هـ/ ١٣٠٠م)[٨٤].

ومعروف أن الفرغاني كان تلميذًا لصدر الدين القونوي (ت٦٧٤هـ/ ١٢٧٥م)، وهو التلميذِ المفضَّلِ عند الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي. فقد أبرزتُ في دراستي تلك الفرق الواضح القائم بين المعاني الصوفية لأشعار ابن الفارض والمفاهيم الفلسفية لابن العربي[٨٥].

وإلى جانب العلماء القدامى، فهناك أيضًا عدد وافرٌ من العلماء المُحدثين الذين اهتمُّوا بشعر ابن الفارض الصوفي فحاولوا إلقاءَ ضوءٍ جديد على فهمه. نذكر من بينهم: إيجناتسيو دي ماتِّيُو (Ignazio Di Matteo) (ت١٩٤٨)، وكارلو ألفونسو نالّينو (Carlo Alfonso Nallino) (ت١٩٣٨) في إيطاليا؛ ورينولد ألين نيكلسون (Reynold Alleyne Nicholson) (ت١٩٤٥)، وأرثر جون آربري (Arthur John Arberry) (ت١٩٧٣) في انجلترا؛ وإميل ديرْمينْجيم (Émile Dermenghem) (ت١٩٧١)، ولويس جارده (Louis Gardet) (ت١٩٨٦) في فرنسا، ومحمد مصطفى حلمي (ت١٩٦٩)، وعبد

(٨٤) سعيد الدين الفرغانى، *منتهى المدارك فى شرح تائية ابن الفارض*، ضبطه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، م ١- ٢، ٢٠٠٧؛ سعيد الدين الفرغانى، *منتهى المدارك ومنتهى لب كل كاملٍ وعارفٍ وسالكٍ "شرح تائية ابن الفارض"*، تحقيق وسام الخطاوى، جـ١، كتابسراي إشراق، قم، إيران، ١٣٨٦ فارسي/ ٢٠٠٨ ميلادي؛ جـ ٢، ١٣٨٩ فارسي/ ٢٠١١ ميلادي.

(٨٥) انظر:

Giuseppe Scattolin, "Al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Mystical Poem *al-Tā'iyyat al-Kubrā*" in *MIDEO* 21 (1993) 331-383; Id., "The Key Concepts of al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Sufi Poem, *al-Tā'iyyat al-Kubrā*", in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (JMIAS), Oxford, volume XXXIX, 2006, pp. 34-83.

الخالق محمود عبد الخالق (ت٢٠٠٦)، وعاطف جَودَة نصر في مصر. وكذلك قَدَّمَ أيضًا بعض العلماء المعاصرين إسهامًا هامًا في الدراسات الفارضية، من أمثال إيسَى بولاَّطا (Issa J. Boullata) في كندا، وتوماس إيميل هومُرين (Thomas Emil Homerin) في الولايات المتحدة، وجوزيبي سكاتولين (Giuseppe Scattolin)، كاتب هذه السطور، في إيطاليا، وجان- ايف لوبيتال (Jean-Yves l'Hôpital) في فرنسا(٨٦).

ولا شك أن هذه الدراسات الحديثة ساعدت مساعدة مشكورة في فهم أفضل لتجربة ابن الفارض الصوفيَّة، وخصوصًا في وضعها في سياقها التاريخي الملائم. إلا أن لغة ابن الفارض قد أثبتت أنها تمثل مُعضِلة معقَّدة شائكة لكل دارسيها، وهذا لعدة أسباب. أولاً، إننا نعرف شيئًا قليلاً جدًّا عن الخلفية الثقافية والصوفية لابن الفارض. ثانيًا، لم يصل إلينا من هذا الشاعر الصوفي سوى ديوانه المتضمّن أشعاره، فلا نعرف منه أيَّ شيء من النثر، من مثل رسالة أو كتابٍ، مما قد يساعدنا على فهم رؤيته الصوفية.

زد على ذلك أن كلَّ هؤلاء العلماء، قدامى كانوا أو محدَثين، قد اعترفوا بأنَّ لغة ابن الفارض الشعرية كانت بالنسبة لهم تجربة صعبة مستعصية، إذْ إنهم وجدوا فيها تحدِّيات صعبة للغاية. فقد اعترف العالم الإيطالي كارلو ألفونسو نالينو في دراسته له بأن لغة ابن الفارض الشعرية كانت بالنسبة له "لغزًا وإشكالاً مستمرًا"؛ وكذلك لاحظ العالم الإنجليزي رينولد ألين نيكلسون أن الكثير

(٨٦) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر:
Giuseppe Scattolin, "More on Ibn al-Fāriḍ's Biography", in *MIDEO* 22 (1995) 197-242; Id., "Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fāriḍ", in *Mélanges de l'Université de St. Joseph*, Dar El-Machreq, Beyrouth, Tome LIV (1995-1996) 1999, 119-148.

من أشعار ابن الفارض هي "غامضة إلى أقصى درجة"، وكأنها نُظمت خصوصًا "لاختبار مهارة أي قارئ لها"؛ ومن جانبه قال العالم الإنجليزي الآخر آرثر جون آربري بأنه وجد في شعر ابن الفارض "مشكلة مستعصية من طراز خاص"(٨٧).

وفي نهاية هذه الملاحظات الهِرْمِنيوطيقية حول التجربة الصوفية وتعبيراتها اللغوية يبدو لنا بكل وضوح أننا أمام إشكالية معرفية كبرى، يجب معالجتها بكل حكمة وبصيرة دون التسرُّع إلى حلول وأحكام عامة قد تنكشف في النهاية على أنها بعيدة كل البعد عن النص الصوفي الأصلي، كما لاحظنا مرارًا في صدد أشعار ابن الفارض. فاللغة الصوفية ستظل دائمًا لغزًا لا يتأتى حله إلا لمن يقرع بابها بأسلوب لائق، أساسه منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب لها وذوق صوفي وإنساني سليم. وإلا، فسيبقى النص الصوفي والتجربة الروحية المتضمَّنة فيه بابًا مغلقًا في وجه كل مغرور متطفل.

٣- المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

على ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصُّرات الهِرْمِنيوطيقية السابقِ ذكرها، بدا لي في بداية دراستي لديوان ابن الفارض أن هناك حاجة إلى طريقة جديدة في مقاربة شعره الصوفي. من ثم، فعلى المرء أن يحاول في المقام

---

(٨٧) انظر:

Carlo Alfonso Nallino, "*Il poema mistico di Ibn al- Fāriḍ in una recente traduzione italiana*", in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1940, vol. II, p. 193; Reynold Alleyne Nicholson, "*The Odes of Ibnu'l-Fariḍ*", in *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989 (1st ed. 1921,), pp. 166-167; Arthur John Arberry, *The Poem of the Way*, in *Chester Beatty Monographs No. 5*, Emery Walker, London, 1952, p. 6.

الأول أن يفهمَ لغتَه الصوفية والشعرية حسب ما هي عليه في نصه الموضوعي الذي وصل إلينا من الشاعر الصوفي، مع تجنُّب أي إسقاط عليه، أيًا ما كان، من مفاهيم أجنبية عنه. وهذا أمر لاحظناه عند الكثير ممن درسوا ابن الفارض، قدامى كانوا أو محدَثين، كما أشرنا إليه سالفًا. وبتعبير آخر، يجب في المقام الأول أن تتم، بقدر الإمكان، عملية "شرح النص من خلال النص ذاته"، قبل اللجوء إلى تعبيرات ومفاهيم أجنبية عنه قد تُذهِب بالكلية المعنى السياقي لألفاظه.

لذلك لجأت، في العمل الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الشهيرة، "التائية الكبرى"، إلى مقاربة هِرْمِنيوطيقية جديدة للغته الصوفية لم يسبق لها مثيل: هي قراءة دلالية (semantic) لنصه الشعري. فبناء على النتائج التي توصلت إليها من خلالها، بدا لي بكل وضوح أن هناك ثلاثَ مراحلَ أو مستوياتٍ لا بدَّ من المرور بها عندما نقترِب من أي نص أدبي عامة، ولا سيما من النص الصوفي(٨٨).

وهذه المستويات الثلاثة يمكننا تصنيفها على النحو التالي: أولاً، هناك المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)؛ ثُمَّ يأتي المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)؛ وثالثًا، المستوى عَبْرَ

---

(٨٨) انظر:

Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā. Un'analisi semantica del poema*, PISAI, Roma, 1987, 3 vols. (my PhD research not published yet), summarized in Id., *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā*, PISAI, Roma, 1988; Id., "L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème *al-Tā'iyyat al-kubrā*", in *MIDEO* 19 (1989) 203-223; Id., "The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fāriḍ or the Realization of Self (*Anā*, I)", in *The Muslim World*, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

التـــــاريخي أو مـــــا وراء التـــــاريخ (meta-historical) أو المتعـــــالي (transcendental)[٨٩]. وسنشرح كلاًّ منها بصيغة إجمالية.

٣-١: المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)

إن الخطوة الأولى والأساسية التي، في رأينا، يجب اتخاذها لفهم أي نص أدبي، ولا سيما النص الصوفي، هي المقاربة الدلالية (semantic) التي تضارع المستوى السياقي أو التزامني، أي دراسة تحليلية للألفاظ داخل النص الأدبي الموضوع. إن علم الدلالة (semantics) يُثبت أن الكلمات أو الألفاظ في أي نصّ أدبي يجب قراءتها وفهمها في المقام الأول في سياقها النصي الفعلي وصلاتها المطَّرِدة وعلاقاتها المتبادَلة التي تربطها بعضَها ببعضٍ داخل ذلك النص. وبعبارة أخرى، يجب وضع تلك الكلمات في حقولها الدلالية (semantic fields) التي تتواجد فيها محبوكةً في نسيج النص، إذْ إنها في داخل تلك الحقول الدلالية تتخذ معانيها النصية الفعلية. فعبر هذه الطريقة يتأتى لنا المفتاح الملائم للفهم الأمين لرؤية مؤلف ذلك النص وتبصُّراته. وهذه

(٨٩) من المعروف أن التمييز بين المستويَيْن اللغويَيْن الأولين، المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)، والمستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)، قد طرحه العالم اللغوي السويسري الشهير فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) (١٨٥٧-١٩١٣) في محاضراته التي ألقاها في جامعة جنيف (سويسرا) (Genève, Suisse) فيما بين عامَي ١٩٠٧-١٩١١. وقد جُمعت ونُشرت محاضراته تلك بعد وفاته، سنة ١٩١٦ في كتاب عنوانه (*Cours de linguistique générale, Paris, 1955*) أي (*محاضرات في علم اللغة العام*). أما بالنسبة للمستوى الثالث الذي يدور حول الأبعاد الأنطولوجية للخبرة الصوفية، المسمَّى هنا بالمستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)، فهو يأتي كنتيجة تفكري الشخصي على أساس بعض الإيماءات والإشارات التي استلهمتها من جهات عديدة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي جسباري مورا (Gaspare Mura) في كتاب له عنوانه (*Ermeneutica e verità*. Città Nuova, Roma, 1990) (*الهرمنيوطيقا والحقيقة*).

المقاربة الدلالية يجب أن تقود في نهاية أمرها إلى تأليف ما يُسمَّى بـ"المعجم الدلالي" (semantic vocabulary) الخاص بذلك النص عينه. وكما هو معروف، فالمعجم الدلالي ليس مجرَّد مجموعٍ رياضيٍّ لألفاظ النص الموضوع، ولكنه يتألف من جملة ألفاظ النص مرتَّبةً حسب علاقاتها الدلالية والمعاني التي تكتسبها فيها. والحقيقة أن المعجم الدلالي يُلقي ضوءًا مفيدًا على الطريقة التي تنتظم بها وتترابط عبرها كلمات ذلك النص حسب رؤية المؤلف وتبصراته التي عبَّر عنها في نسيج ذلك النص. إذن، فقط على هذا الأساس الدلالي يستطيع القارئ أن يُمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما- مثلاً كلمة "حب"- الذي كان في ذهن ووجدان المؤلف عند إبداعه وتأليفه ذلك النص.

وفضلاً عن هذا، فبإمكاننا أيضًا أن نربط الحقول الدلالية المتعددة لنُبرز كيفية علاقاتها المتبادَلة التي يَظهر من خلالها التركيب الكليُّ للنص. بهذه الطريقة، فإن البصيرة الباطنية (interior insight) للمؤلف تأتي إلى النور، ومن ثم يتمُّ توضيحٌ أفضل للغته، وفهمٌ أدقُّ لتبصراته الباطنية وخبرته الصوفية.

غير أنَّ الهدف النهائي لعملٍ كهذا يسعى، قدر المستطاع، إلى اكتشاف وإبراز الكلمة المركزية (focus-word) للنص كله. وقد يقود هذا العمل إلى اكتشاف عددٍ من الكلمات المحورية (pivotal words) لذلك النص، وهي تلك التي ينتظم حولها المعجمِ الدلاليُّ في النص كلِّه والتي من خلالها تتكشف لنا رؤية المؤلف في وحدتها واطِّرادها وتماسكها الداخلي.

وفي عملي التحليلي الدلالي الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الصوفية "التائية الكبرى" اتخذتُ موضعَ الاستلهام من تلك المقاربةَ الدلاليةَ

الشهيرة التي أجراها الدارس الياباني توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) (ت١٩٩٣) على النص القرآني[٩٠]. فنتيجة بحثِه المدقِّق في المعجم القرآني الدلالي أقرَّ إيزوتسو:

"في الحقيقة، فإن كلمة "الله" هي الكلمة-المركزية أو الكلمة البُؤرة (focus-word) الأعلى منزلةً في المعجم القرآني بحيث إنها تسود مجاله (اللغوي) كله. فما هذا إلا الوجه الدلالي لما نعنيه عمومًا عندما نقول: إن عالَم القرآن عالَم ذو "مركزية إلهية" (theo-centric)"[٩١].

وإذا كان توشيهيكو إيزوتسو قد أثبت في دراسته هذه أن المعجم اللغوي القرآني يأتي متمركزًا حول لفظ "الله" على أعلى منزلة، فعلى النحو نفسه، في نهاية تحليلي الدلالي الذي أجريته على القصيدة الفارضية "التائية الكبرى"، وجدت أنني توصَّلتُ إلى استنتاجٍ موازٍ لذلك. والحقُّ أنِّي وجدتُ أنَّ لفظ "أنا" (أي ضمير المتكلم) هو الكلمة المركزية للمعجم الدلالي للقصيدة كلها بلا منازع، حيث إن الضمير "أنا" هو اللفظ الذي يتصدَّر كلَّ الحقول الدلالية فيها معطيًا إياها وألفاظها معانيها السياقية المحدَّدة. وعلى هذا، فإن معجم "التائية الكبرى" يبدو في جوهره أنه معجم متمركز حول لفظة "أنا" (ego-centric) (أي أنويٌّ) حِيال معجم النصّ القرآني المتمركز حول لفظ الجلالة، الله (theo-centric). إن تحليلاً دلاليًّا كهذا قد حقَّق، في رأيي، نتيجةً أساسيةً في غاية

(٩٠) انظر:

Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Arno Press, New York, 1980, (1st ed. Keio Institute, Tokyo, 1964), this work has been an inspiring book for my research.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية: توشيهيكو إيزوتسو، *الله والإنسان فى القرآن*، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧.

(٩١) انظر:

Izutsu, *God and Man*, p. 31.

الأهمية وهي توضيحُ معجم ألفاظ قصيدة ابن الفارض الصوفية مُلْقِيًا ضوءًا جديدًا على معاني ألفاظه في معجمها الخاص الذي عبَّر الشاعر الصوفي من خلاله عن تجربته الصوفية. وعلى ضوء هذه المقاربة الدلالية، أصبح بإمكاننا الآن أن ندرك بطريقة أفضل وأكمل رؤية ابن الفارض الصوفية وتجربته الروحية، متجنِّبين في الوقت نفسه خَطرَ إقحامِ وإسقاط مفاهيمَ دخيلةٍ عليها، كما هو الحال في معظم شروحها ودراساتها.

وهناك نتيجة أُخرى في غاية الأهمية لتلك المقاربة الدلالية، وهي الكشف عن الدور الذي تلعبه ثلاثة ألفاظٍ فيها، يمكننا تسميتها بـ"ألفاظ مفتاحية (key-words) أو مفاتيح"، في القصيدة كلها. فهذه الألفاظ الثلاثة استخدمها ابن الفارض نفسُه ليُشير إلى المراحلِ الثلاث الأساسية التي مرَّت بها تجربته الصوفية. إذن، فهذه الألفاظ الثلاثة لها أهمية خاصَّة في شرح وفهم خبرة ابن الفارض الصوفية، وهي: الفرق (separation-division)، الاتحاد (unity-identity)، الجمع (universal union).

١) **الفرق (separation-division)**: (أي الانفصال): هذه هي المرحلة الأولى في رحلة الشاعر الباطنية. ففيها يجد الشاعر نفسه في حالة انفصال أو قل افتراق عن محبوبته المشار إليها بضمائر المؤنث: "أنتِ-هِي"، فيعبِّر الشاعر بها عن مشاعره تجاهها على شكلِ غزلٍ حواريٍّ لطيف. تسود في هذه المرحلة لغة الحب بكل مصطلحاتها وعباراتها الغزلية الحسية المعروفة في الشعر العربي إلى أقصى درجاتها. وكما ذُكر آنفًا، فإنَّ هذه اللغة الغزلية الحسية كانت قد دخلت في الأدب الصوفي عامة منذ القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي، مع صوفية من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت١٦١هـ/ ٧٧٨م) ورابعة العدوية (ت١٨٥هـ/ ٨٠١م)، وغيرهما.

فكان هؤلاء الصوفية قد تبنَّوا هذه اللغة الغزلية باعتبارها الوسيلة الفضلى للتعبير عن حبهم المطلق لله.

٢) **الاتحاد (unity-identity)**: (أي الوحدة المطلقة): هذه هي المرحلة الثانية في رحلة الشاعر الباطنية. يَختبر الشاعر فيها اتحادًا تامًّا وتماهيًا (identity) كاملاً مع محبوبته، وفي النهاية يكتشف الشاعر الصوفي اتحادًا بل تماهيًا تامًّا مع محبوبته في "أنا"[ـه] أو "ذاتـ"[ـه] الخاصة. فيُعبِّر الشاعر عن تجربة اتحاده بذاته هذه في صِيَغ لغوية مُدهِشة، شديدة الحَبكِ والسَبك، محاولاً من خلالها أن يعبِّر عن وعيه الجديد هذا والعميق بذاته. فيقول معبِّرًا عن خبرته الجديدة هذه: "أنا إيَّاها"، ثم "هي إيَّايَ"، وعند وصوله إلى قمة الكشف عن هويته الذاتية، يقول "أنا إيَّايَ". فهنا تصل مرحلة الاتحاد إلى أوجها الأسمى إذْ يتبين الشاعر أنه وحبيبتَه حقيقةٌ واحدة، لا تعدُّد فيها.

٣) **الجمع (universal union)**: (الوحدة الكلية الشاملة): هذه هي المرحلة الثالثة المتسامية في تجربة الشاعر الباطنية. ففي هذه المرحلة يختبر الشاعر ما يسميه بحالة "الجمع"، أي بالوحدة الكلية الشاملة الكلَّ. وفي هذه المرحلة يشهد الشاعر تداخُلاً عجيبًا بل وحدة مُدهِشة بين الواحد والكثرة، ويَخْبَرُ أن هناك اندماجًا أساسيًّا بين ذاته (أو الأنا) والكل، أي كل المظاهر الكونية والتاريخية التي تعاقبت على مسرح الكون والتاريخ. فيشهد هنا الشاعر أن ذاته في الكل والكل في ذاته، في وحدة متسامية عجيبة تشمل في آن واحد الوحدة والكثرة بشكل يفوق كل الحدود العقلانية.

وعلينا أن نلاحظ أيضًا أن هذه المراحلَ الثلاثَ تتلو إحداها الأخرى، أو بالأحرى تتشابك فيما بينها عبر القصيدة، وكأنها في حركةٍ تصاعدية نحو قمة

تجربة الشاعر الباطنية الصوفية، وهي حالة "الجمع". فهذه الحركة التصاعدية تمثِّل رحلةَ الشاعر الداخلية في بحثه عن ذاته، ثم في اكتشافه الأبعادَ الأصدق والماهية الأعمق لذاته (أو الأنا). والواقع أن اللفظ "أنا" يظهر بمثابة "الكلمة البُؤرة" (focus word) في كامل المعجم الدلالي للقصيدة. وبهذه الطريقة تظهر تجربة ابن الفارض الباطنية، حسب ما وصفها هو نفسه في قصيدته "التائية الكبرى"، على شكل حركة، أو بالأحرى على شكل سفَر فيه مراحل وله هدف. فكان هذا السفر الروحي قد أصبح تصوُّرًا شائعًا عند الصوفية لوصف تجربتهم الروحية في بحثهم عن حقيقة ذواتهم. ففي هذا السفَر يخوض الشاعر في أعماق الـ"أنا"، كي يرتفع منها إلى عاليات "الجمع" التي تتخطى كل ما يمكن أن تتصوره الأذهان البشرية.

وفي نهاية دراستي هذه، وجدت أن تحليلي الدلالي هذا قد أدَّى إلى توضيح البنية اللغوية للقصيدة كلها، ومن خلالها خرجت أيضًا البنية الأساسية الداخلية لتجربة ابن الفارض الباطنية الصوفية إلى النور. وأهم من هذا كله، فإن هذا العمل الدلالي تم بدون أي إسقاط أي مفهوم غريب وأجنبي عن لغة ابن الفارض في نصها، كما حصل مرات كثيرة في الشروح والدراسات السابقة.

٣-٢: المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)

من ناحية أخرى، فعلينا أن نُقرَّ أيضًا بأن هذه المقاربة الدلالية أو السياقية التزامنية لنصٍّ أدبيٍّ ما، مهما كانت مهمة في حد ذاتها، لا تقدر أن تقدِّم بالكلية مدى وعمق معجم النص اللغوي الخاص بمؤلفه. وهذا لأن الألفاظ والكلمات الواردة في أي نص أدبيٍّ يجب وضعها أيضًا في إطار تطورها عبر التاريخ أي في سياقها التعاقبي (diachronic). والواقع أنَّ أية لغة، وكذلك أيَّ

مجال محدَّد فيها، كاللغة الصوفية، ليست مجموعًا ساكنًا استاتيكيًا (static) من كلمات وكأنها كتلةٌ ثابتة تظل جامدةً دون تغيُّر عبر الزمان. عكس ذلك، فإن البحث اللغوي الحديث أثبت أن كلَّ كلمة من أية لغة كانت تخضع لتحوُّل مستمرٍّ ومتواصل في معناها بسبب الاستخدامات المتجددة لها الناتجة عن التغيرات المستمرة المتواصلة التي تطرأ على البيئات الثقافية المحيطة بكل لغة. زد على ذلك أنه ليست الكلمة المفردة فقط هي التي تخضع لتغيُّرات متواصلة في معناها، إنما كاملُ النظام المعجمي الدلالي الذي تقع فيه تلك الكلمة يصير موضِعَ تحوُّل مطَّرد دائم. وأخيرًا، فإننا نرى أن مُعجم ثقافة معينة بأكمله، وكذلك كلُّ مجال محدد فيه، يخضع لتحول تاريخي مطَّرد: هناك عناصرُ قديمة تأخذ في التساقط وهناك عناصرُ جديدة تأخذ في الدخول.

وبناءً على ذلك، فلكي نفهم تمامًا لغة شاعر معين، وهو في حالتنا ابن الفارض، علينا أن نحاول وضعَ معجمه اللغوي في الإطار التاريخي اللغوي الخاص به. إن ابن الفارض عاش في حقبة محدَّدة من تاريخ المعجم الصوفي، أي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حيث كانت اللغة الصوفية قد تطورت تطورًا كبيرًا، كما رأينا سالفًا. إذن، فألفاظه وتعبيراتُه اللغوية لا يمكن فهمُها تمام الفهم خارج خلفيتها التاريخية وظروفها الزمنية، أو لنقُلْ خارج أفقها المعرفي (epistemological) التاريخي الذي تواجدت فيه. والواقع أن ابن الفارض يُثبت من خلال الألفاظ الواردة في أشعاره أنه كان على دراية جيدة بما سلف عليه من تراث الأدب الصوفي وألفاظه ومصطلحاته، فمنه استقى الكثير من عباراته ومفاهيمه الأساسية. إلا أنه لم يكن مجردَ متلقٍّ لها، بل كان يتعامل معها مضيفًا إليها تبصرات ودلالات جديدة حسب ما كانت تُلهمه خبرته الصوفية الخاصة به.

على هذا، فلا شك أن معجمًا شافيًا لتاريخ اللغة الصوفية بإمكانه أن يقدِّم فائدة كبرى للباحث في توضيح الخلفية التاريخية لمجالات اللغة الصوفية المختلفة. وهكذا، سيتضح إلى أي مدى كان ابن الفارض مجدِّدًا خلاَّقًا نسبةً للتراث الصوفي السابق عليه، أم إذا كان هو مجرَّدَ مقلِّد له دون جديد يُذكر.
وبالرغم من افتقارنا إلى أداة مُهمة كهذه، فقد حاولتُ بنفسي في دراستي الدلالية أن أرسُمَ الخطوط العريضة المتعلقة بالتطور التاريخي لبعض المفاهيم الصوفية ذات الأهمية الخاصة في أشعار ابن الفارض، من أمثال مفاهيم الحب والاتحاد والوحدة والإنسان الكامل. والواقع أن تجربةَ ابنِ الفارض الصوفية تأتي مرتبطة ارتباطًا واضحًا وثيقًا بهذه المفاهيم، التي تشكل بالفعل خلفيته التاريخية العامة التي يجب على ضوئها أن تُقرأ وتُفهم عباراته وألفاظه الصوفية.

٣-٣: المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)

ومع هذا، فيجب أن نُقرَّ في نهاية مشوارنا الدلالي هذا أن كلتا المقاربتَيْن المذكورتين أعلاه، أي السياقية–التزامُنية (contextual-synchronic) والتاريخية– التعاقبية (historical- diachronic)، ليس بإمكانهما أن يكشفا عن كامل عمق التجربة الباطنية الصوفية (mystic) المعبَّر عنها في نصٍّ صوفي معين. والواقعُ أن هاتَيْن المقاربتين تأتيان دائمًا في حدود ما يمكن وصفه بأنه مستوى معرفي "تاريخي–ظاهراتيّ" (historical-phenomenological)، وهو ليس في النهاية إلا مجردَ مقاربة خارجية وصفية للتجربة الصوفية الباطنية

الخاصة بذلك الصوفي. فعلينا أن نمضيَ قُدُمًا إلى ما يمكن تسميته بالمستوى الأنطولوجي (ontological)، حسب المعنى الأصلي للكلمة المركَّبة من كلمة (-onto) التي تعني "الكائن" أو "الموجود"، وكلمة (-lógos) التي تعني "العلم". وعلى ذلك، فالكلمة "أُنطولوجي" تعني فهم كائنٍ ما على مستوى كينونته أو وجوده، حيث يُدرَك المعنى الأعمق له. فبهذا الإدراك يُتخطَّى المستوى "التاريخي-الظاهراتي" الأفقي (horizontal)، بلوغًا إلى المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (metahistorical) أو المتعالي- المتسامي (transcendental)، لأن هذا هو الأساس والمنبع والسند للمظاهر الكونية- التاريخية. وعند هذا المستوى نلمس أبعاد تجربة الإنسان الوجودية (existential) التي تتجاوز دائرة المستوى الظاهِراتي (phenomenological) الصِرْف، وصولاً إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الأنطولوجي أو الكينوني. والواقع أن أية تجربة روحية باطنية (mystic) حقيقية، وبالتالي تلك الصوفية أيضًا، تقصد في المقام الأول أن تكون في الأساس اختبارًا بالحقيقة المطلقة التي هى الأساس الأخير والمقصد الأسمى للوجود، أي اختبارًا "بـ ومع المطلق"، وهو الله. فلا يمكن أن يتحقق هذا الإدراك بالاكتفاء والتوقف داخل حدود المستوى "التاريخي-الظاهراتي" الصرف.

إنَّ الله، وهو الوجود المطلق، قد تسمَّى بكثير من الأسماء في مُختلِف الديانات العالمية، وكذلك وُصِفت التجربة به ومعه بطرق مختلفة متنوعة عند كبار المتصوفة الروحانيين (mystics). والحق أن التجربة الصوفية الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون بالضبط في غايتها النهائية اختبارًا حيًّا وواقعيًا بذلك "المطلق"، وإلا فلا تعود كونها "صوفية" إطلاقًا. زد على ذلك أن أية تجربة

صوفية باطنية حقيقية تزعم أن تكون أيضًا تأويلاً للتجربة الإنسانية العامة بذاتها على مستوى أساسها الأخير أو هدفها الأقصى، أي على ضوء المطلق نفسه، وراء كل مستويات الوجود. فالمطلق، كما تُثبت له الخبرات الصوفية من كل الأديان يقع دائمًا وراء كل التحديدات الحيثية المحصورة في إطارَي المكان والزمان. فعلى هذا يبدو لي أن المعنى الأعمق لأية تجربة روحية باطنية، ومن ثم تلك الصوفية، يمكن إدراكه فقط عند قراءتها على هذا المستوى المتعالي–المتسامي (transcendental)، أي كهِرْمنيوطيقا للتجربة الإنسانية العامة في معناها الأقصى وغايتها النهائية. هنا، بالطبع نذهب إلى ما وراء الحقل اللغوي الظاهراتي (phenomenological) الأفقي (horizontal)، الصرف لندخل في أبعاد فلسفية ولاهوتية حيث تكون مساعدة هذه العلوم مطلوبة وضرورية من أجل المُضيِّ قُدُمًا نحو تأويلٍ أصدق وفهم أكمل للنص الصوفي وللتجربة الصوفية المعبر عنها فيه.

لا أريد هنا التوغُل في مناقشة شتى النظريات التي وضعتها منذ زمنٍ المدارس الهِرْمنيوطيقية المذكورة سالفًا. فكثير منها قد لا يتفق معي على طريقتي هذه في قراءة النص الصوفي وتأويله، لأنها تتوقف في الغالب عند المستوى الظاهراتي الأفقي الصّرف. إلا أنني أرى، على أساس قراءة متعمقة للخبرات الروحية الصوفية، أن النص الصوفي لا يمكن فهمه على أنه مُنْتَجٌ ثقافي محض لعوامل اجتماعية ولغوية تنطمِس وتنمحي فيها بطريقة أو بأخرى شخصيةُ أو ذاتيةُ الصوفي (mystic) عينه، حتى تنحلَّ وتذوب في مجرد بُنًى ثقافية ومعرفية عامة، غيرِ ذات صبغة شخصية. فبدون إنكار أهميةِ تلك العوامل الاجتماعية والثقافية، فإني أرى لزامًا أيضًا إثباتَ أن كل تجربة إنسانية

باطنيـة (interior)، وخاصـة تلك الصوفية، تبدو، حسب ما يقول المتصوفة عن أنفسهم، أنها تجربةٌ شخصانية (personal experience) علـى درجة عاليـة جدًا، يمكن إدراكها وفهمها فقط عند قراءتها في مستواها الأعمق، أي كخبرةٍ بالمطلق أي بالله ومع الله وفي الله، حسب عباراتهم المعروفة. إن هذا الموقف لا يمنع، بل بالعكس يؤكد أن التجربة الصوفية الباطنية تتوسط بالضرورة من خلال الآفاق الثقافية والمعرفية التاريخية المحددة التي يتفاعل معها الصوفي. ومع ذلك، فإن تلك العوامل لا تستوعب ولا تستنفد المعنى الأعمق والكامل للتجربة الصوفية الحقيقية.

ومن ثم، إذا أردنا أن نفهم الأفق المعرفي الكامل لأي نص صوفي، فعلينا أن نفهمه على البُعدَيْن كلَيْهما: البعد الثقافي–التاريخي (cultural-historical) والبعد الشخصاني–المتعالي (personal-transcendental). والواقع أن الاقتراب من المطلق، أي من الله– حسب ما يُخبِر المتصوفة عن تجربتهم الفعلية– ليس مجرَّدَ "مُعْطًى" (datum) شائعٍ وعامٍّ متاحٍ للكل في كل وقتٍ وظرف. فهذه نقطةٌ مهمة تتميز بها الخبرة الصوفية عن أي خبرة أخرى، إلا أنها لا تؤخذ عادة في الاعتبار. فعلى العكس، فإن هذه التجربة الصوفية تبدو دائمًا أنها تجربةٌ شخصانية بدرجة متميزة، إذ إنها ليست لقاءً قابلاً للتبادل بين الناس على مستوى الخبرات الأخرى، بل يُتَوصَّل إليها فقط عبر مجاهدات شخصية، تتحقق في أغلب الأحيان من خلال ممارسات روحية دراماتيكية وشاقَّة إلى أقصى حدٍّ. والحقيقة أن الصوفي فقط أمام المطلق يكتشف ذاتيته الأعمق ويلمس أصدق ملامحه الشخصانية الخاصة به، التي لا تقبل التكرار. وبالتالي، عند هذا المستوى فقط يمكن فهم نص روحي صوفي (mystical) على مختلف أنواعه، فهمًا مستوفيًا. والواقع، أنه فقط عند هذا المستوى يمكن

للأفقيْن المعرفيَّيْن، أي أفقِ الصوفي وأفقِنا، أن يلتقيا ويَنصَهِرا، أو بالأحرى أن يحاولا ذلك الانصهار في أفق معرفي جديد أشمل مشترك. وستقود هذه العملية الهرمنيوطيقية في النهاية ليس فقط إلى فهم التجربة الخاصة بصوفي معين، بل إلى فهم مُجمل للتجربة الإنسانية عامة على مستواها الأعمق، وهو المستوى الأنطولوجي. ومعنى هذا أن الكائن البشري يُفهَم من خلال تجربة تكشف عن أعمق أبعاده الكينونية. وفي النهاية، فعند هذا المستوى فقط يمكن أيضًا إجراء مقارنة حقيقية بين التجارب الصوفية الباطنية (mystical) المختلفة في شتى الأديان، دون طمس الفوارق القائمة بينها وبين آفاقها المعرفية المتميزة.

ولا شك أن تجربةً شخصانيةً عميقة من هذا الطراز، كما هو الحال في التجربة الصوفية، يجب أن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي في تركيب وتنميط (patterning) المعجم الخاص بصوفي معين. ففي هذا الصدد يلاحظ إيزوتسو أيضًا:

"بما أن كل نسقٍ (system) جدير بهذه التسمية، يجب أن يكون له مبدأ تنميطٍ يقوم عليه .. "، وفيما يخص المعجم القرآني يقول: ".. فمن الطبيعي أن نفترض في حالتنا الخاصة أيضًا أن نظام المفاهيم القرآنية ككل، وليس كل حقل دلالي مفرد فقط، مع ما يحوي في داخله من مستويات الصلة الترابطية (associative connections)، يقوم على نمطٍ (pattern) خاص بالفكر القرآني، أي الذي يجعل هذا الأخير مختلفًا في جوهره عن كل الأنساق المفاهيمية غير القرآنية، سواء الإسلامية منها أو غير الإسلامية"(٩٢).

(٩٢) انظر:

Izutsu, *God and Man*, p. 35.

وقد سمَّى عالِمُ اللغويات الأمريكي الشهير إدوارد سابير (Edward Sapir) (ت١٩٨٤) هذا النمط الأساسي لنظام لغوي معين بـ"الإبداعية أو العبقرية البنائية"(structural genius) لذلك النسق اللغوي، أو ما يمكننا أن نسميَه أيضًا بِـ"التصميم الأساسي" (basic plan) أو بِـ"التفصيلة العينية" (certain cut) أو بِـ"النمط الأساسي" (fundamental mode)، التي تحكم وتحدِّد مُسبقًا وبشكل عام طبيعةَ نسق لغوي معين وديناميكيته في إطار تأليف كتابي. وقد يمكن تطبيق هذا المفهوم على نسق لغوي عام، كالمعجم اللغوي الخاص بلغة العرب بشكل عام، كما يمكن تطبيقه على حقل لغوي محدد في داخل ذلك النسق اللغوي العام، كما هو الحال في لغة النص القرآني أو في لغة نص صوفي معين. ومن ثم، يُثبت إيزوتسو في النهاية:

"...فأن يُعزَل هذا التصميمُ الأساسي، أو كما سمَّاه سابير (Sapir) نفسه هذه "الإبداعية البنائية"، التي تحكم طبيعة وآلية عمل النسق القرآني ككل، يجب أن يمثِّل الغايةَ القصوى لكل متخصص في علم الدلالة عند مقاربته لهذا الكتاب [أي القرآن]، ما دام يعتبر مجال علم الدلالة علمًا ثقافيًا. فقط عندما سننجح في القيام بهذا العمل، فسيمكننا أن نأمل في إلقاء الضوء على رؤية القرآن للعالم (Koranic Weltanschauung)، التي لن تكون من وجهة النظر الفلسفية سوى "الأنطولوجيا القرآنية" بذاتها التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل"[٩٣].

إن هذه المقاربة الدلالية تبدو صالحة، في رأيي، ليس فقط لِمجموع لُغةٍ معينةٍ بشكل عام، أو لحقل معين فيها فحسب، بل هي صالحة كذلك للغة

---

(٩٣) انظر:
Izutsu, *God and Man*, p. 35.

مؤلفٍ معيَّن، هو في حالتنا ابن الفارض. فقد قلنا إن "الإبداعية البنائية" للغة ما تتبع أصلاً من التجربة الأساسية التي بُنيت عليها تلك اللغة ومعجمُها. وعلى ذلك يمكننا أن نقول أيضًا إن فهم البنية الداخلية لمعجمِ نصٍّ ما على مستوى إبداعيته البنائية يعني التوصل إلى التبصُّر بالتجربة الأساسية والمصدرية التي بنى المؤلف عليها معجمه المحدد. وبهذه الطريقة يمكننا التوصل، قدرَ المستطاع، إلى فهمٍ وإدراكٍ أكمل وأتمّ لتجربة مؤلِّفه الخاصة به، وهو هنا الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض.

وكان على أساس هذه المقدمات المفاهيمية أنني أجريت تحليلاً دلاليًا على القصيدة الشهيرة لابن الفارض المعروفة بـ"التائية الكبرى"، وهي أهم القصائد في ديوانه بلا منازع، إذْ إن الشاعر عبر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل صورة. ولقد أظهر هذا التحليل الدلالي دون أدنى شك أن ضمير المتكلم "أنا" هو اللفظ المركزي أو الكلمة البؤرة (focus word) التي بَنى الشاعر عليها النسق اللغوي الخاص بقصيدته. والحق أنها الكلمة المركزية في معجمه بأكمله معنًى وإحصاءً. ومن ثم، فإن لفظة "أنا" يجب اعتبارها "الإبداعية أو العبقرية البنائية" الأساسية الخاصة بمعجم ابن الفارض الصوفي، إذْ إنها اللفظة المحورية المركزية التي بُني ونُظِّم حولها معجمُه بأكمله، وبالتالي، فهي اللفظة المفتاح (key-word) لفهم تجربة ابن الفارض الصوفية.

على ضوء كل هذه الملاحظات اللغوية كان بإمكاني أن أختتم بحثي قائلاً:

".. إن لُبَّ تجربة ابن الفارض الصوفية يجب البحث عنه قبل كلِّ شيء في استيعاب الشاعر الشخصي والعميق لمفهوم "الإنسان الكامل"، وهو مفهوم شائع في البيئات الصوفية في عصره. فمن خلال مثلِ هذا التحقُّق بلغ الشاعر تمام وعيه بأنه قد حقَّق هدفه الأقصى ومراده الأغلى، الذي هو المصدر الأول

والأعمق لكل تجربة باطنية صوفية (mystical experience)، أعني الاتحاد (union) بالمطلق. فلقد وجد الشاعر أنَّ "أنا"[ـه] التجريبي الإمبريقي (emperical) المُدرَك (على مستوى الوجود الإمبريقي) في أوَّلِ الطريق في مرحلة التعدد والثنائية (هو الفرق)، قد فنيَ في الرؤية النقية والشفافة (على مستوى الشهود) في الـ"أنا" الحقيقي المتفرد، وهو الـ"أنا" المطلق. فالآن، في مرحلة الوحدة الكونية الشاملة (على مستوى الجمع)، يخبَر الشاعر أن هناك "أنا" واحدًا مطلقًا، هو المركز الوحيد والمصدر المتفرد لكل الصفات والحركات في الكون. ففي هذا الـ"أنا" المطلق اندمج الشاعر اندماجًا تامًّا لا يبقى فيه أيُّ أثرٍ للـ"أنا" الفردي الإمبريقي السابق. وفي هذا الوعي الشفَّاف الجديد (هو الشهود الحقيقي) يُدرِك الشاعر الصوفي أن أيًّا ما كان يقال أو يُفعل في الكون كله، إنما يقال أو يُفعل من طرف ذلك الفاعل الواحد المطلق، الذي هو المركز الأوحد للكل، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يقول في الحقيقة: "أنا"(٩٤).

ومع هذا، ونحن نتعامل مع نصوص صوفية، فعلينا أن نكون دائمًا على أتمِّ الوعي بأننا عبر التجربة الصوفية الباطنية نتخطى عالمَ التعبير الظاهري بالألفاظ والكلمات لكي ندخل في عالم الصمت، وهو الصمت الصوفي المتسامي. والواقع أن خبرة حقيقية بالمطلق لا يمكن التعبير عنها بحقيقتها وكليتها من خلال كلمات بشرية محصورة ومحدودة بحيِّزَيْ الزمان والمكان. إن التعبيرات والمهارات اللغوية البشرية كلُّها يُنظَر إليها من قِبَل الصوفية على أنها مجرَّد آثارٍ وإشاراتٍ لحقيقةٍ تُجاوِز على الدوام كل إدراك إنساني وتعبير لغوي.

(٩٤) انظر:
The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ, a critical edition by Giuseppe Scattolin, IFAO, Le Caire, 2004, p. 10 (English text).

لهذا، ففي خاتمة دراستي التحليلية حول تجربة عمر بن الفارض الصوفية في قصيدته الشهيرة "التائية الكبرى"، رأيت لزامًا عليَّ أيضًا أن أقول:

"وأخيرًا، ورغمَ كل جهد مبذول، فعلى المرء أن يعترف بأن الشاعر الصوفي أخذ معه سِرَّ تجربته الصوفية الباطنية، حيث رجع عبر صمت الموت صوب تلك المنابع السامية الخفية لرحلته الروحية، أي إلى "كأس المحبة والولاء" تلك، وذلك "المحيط الفائض اللامحدود" اللذَيْن وجد فيهما الشاعر الصوفي "أنا"[ه] الحقِّ أو "ذات"[ه] الأصلية الحقيقية. ولقد ترك الشاعر لنا قصيدته هذه لقراءتها على أنها مجرَّد آثارٍ لطريقٍ يُتَّبَع (فأحد عناوين القصيدة كان "نظْم السلوك" أي وصف شعري للطريق الصوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية والمطلقة التي وجد فيها الشاعر الصوفي أعلى تحقيقٍ لذاته"(٩٥).

٤ ـ ملاحظات ختامية

٤-١: النص الصوفي والذوق

الهِرْمِنيوطيقا عمل لا نهاية له. والواقع أنه مقاربة للحقيقة من خلال اللغة، وأما الحقيقة فتمتد دائمًا وراء كل لغة، وكل تعبير لفظي وكل تأويل لها. هنا يدخل المرء في الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المذكورة آنفًا، أي أن الهِرْمِنيوطيقا عملية مستديمة بلا نهاية. والحق أن المرء بعد كل مجهوده للمقاربة من نص ما، يصير واعيًا بشكل متزايد أنه لكي يفهم الحقيقة المعبَّرة فيه، عليه أن يصير عينَ تلك الحقيقة وإلا، فلا سبيل له لفهم تلك الحقيقة. فهناك دائمًا، كما سبق أن قلنا، مسافة أُنطولوجية، وبالتالي مسافة معرفية إبستمولوجية تمنع الانصهار التام بين الأفقين، أفق القارئ وأفق المؤلف.

---

(٩٥) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ, p. 11.

إن الوجود (being) واللوجوس (logos) واحد، كما قال الفلاسفة اليونانيون، وفقط عند تحقيق هذه الوحدة يصل المرء إلى إدراكٍ فعليٍّ للحقيقة ذاتها. والواقع أن ذلك الانصهار بين الآفاق الذي تكلم عنه العالم الهِرْمِنيوطيقي الكبير جادامير لا يمكن تحقيقه بالكامل إلا إذا صاحبه الانصهار الوجودي (existential fusion) أيضًا. وهنا تقع في رأيي الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية الحقيقية، التي كثيرًا ما تُتجنَّب بطرق مختلفة. إن مقاربة من النصوص الصوفية (وكذلك من كل تعبير إنساني حقٍّ) بطريقة ذهنية وتقنية وعلمية محضة، لن تعود أبدًا كافية، رغم ضروريتها، لفهم التجربة الصوفية المعبَّر عنها في تلك النصوص. فعلى القارئ أولاً أن يصل، قدر المستطاع، إلى تناسُب (correspondence- affinity) داخلي حقيقي مع تلك الخبرة الروحية الباطنية، إذا أراد حقًّا فهمها. والمقصود هنا بكلمة تناسب الحصول من طرف القارئ على نفس الخبرة الداخلية بالحقيقة ذاتها التي عاشها المؤلف في داخل ذاته. ومن ناحية أخرى، فالمتصوفة طالما أشاروا إلى المسافة غير قابلة التخطي التي دائمًا ما تقع بين خبرتهم الباطنية وتعبيراتهم اللفظية. فقد عبر الصوفي العراقي عبد الجبار النفري (ت٣٥٤هـ/ ٩٦٥م أو ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م) عن هذه الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية المحيِّرة بجملة في غاية الإصابة والدقة، وهي: "كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة"[٩٦].

إذن، فلكي يَفهم المرء النصوص الصوفية عليه أن يلتزم، مع المقاربة القياسية (analogical) على أساس تحليلٍ ذهني مجرد للنص، أيضًا بما يمكن أن نسميها بمقاربة متسامية (anagogical) تناسُبية (correspondent)، محاولاً

(٩٦) النفرى، *المواقف*، ص ٥١.

أن يرتقيَ إلى خبرة روحية وذوقية تتناسب وتلك الخاصةَ بالمؤلف الصوفي. وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة تصلح أيضًا لحقول أخرى من الخبرة الإنسانية غير الصوفية، مثل الشعرية والفنية والأخلاقية.. إلخ. وقد يبدو جدً بديهي، ولكنه لا يؤخذ دائمًا في عين الاعتبار، أنه دون تناسُب داخلي ما مع تلك الحقائق العميقة، فلا أمل للمرء أن يصل إلى إدراكٍ حقيقيٍّ لها. فمثلاً، إذا لم يكن للمرء ذوق فنيٌّ حقيقي، فعبثًا يظل يتأمل في لوحاتٍ فنية، إذْ ليس هناك طريقة لفهمها إلا بالذوق الفني. ولهذا السبب يشدد المتصوفة باستمرار على أنَّ فهم حقيقتهم لا يتأتى إلا لمن له شيء من خبرتهم الباطنية وذوقهم الصوفي الخاص. فبدون ذلك، فإن المعنى الأعمق لنصوصهم الصوفية سيُفلِت دائمًا من إدراك قارئٍ عقلانيٍّ محْض. ولقد حذَّر ابن الفارض نفسه قرَّاءه، وهو على أتمّ الوعي بأن الكلمات تأتي دائمًا قاصرة عن التعبير عن الحقيقة العالية، من ذلك الخطرْ في بيت مهم من قصيدته الشهيرة (التائية الكبرى ٣٩٧)، قائلاً:

وَعَنِّيَ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ　　　غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

من هذا المنطلق يمكن للمرء أن يرى أن مقاربة النصوص الصوفية ليست عملاً هيِّنًا يسيرًا. فهناك عدد من الخطوات يجب اتِّخاذها، كما حاولت أن أوضح في بحثي هذا. يجب الانطلاق من "موضوعية" (objectivity) النص من خلال مقاربة سياقية (contextual) أو تزامنية (synchronic) منه مع تحليل دلالي دقيق لألفاظه ومعانيها. بعد ذلك، يجب المرور بمقاربة تاريخية (historical) أو تعاقبية (diachronic)، مع وضع النص الصوفي في سياقه التاريخي متجنِّبًا أيَّ إسقاطٍ فيه لأيِّ مفهوم أجنبيٍّ عنه. إلا أنَّ هذا كله لا

يكفي للولوج العميق في الخبرة الباطنية المعبَّر عنها في ذلك النص. فعلى المرء أن ينقِّب أيضًا في الأبعاد عبر-التاريخية (metahistorical)، المتعالية والمتسامية (transcendental)، أي في الأبعاد الأنطولوجية لتلك الخبرة الصوفية، فمن دونها لا يمكنه إدراك أعماقها الروحية الباطنية ومقاصدها القصوى. وأخيرًا، فإن العمل الهِرْمِنيوطيقي يجب أن يُجرى على المستويَيْن، العلمي النظري والتجريبي العملي معًا، إذا كان هناك أملٌ في إدراك أعمق له، قدر المستطاع. ومع هذا كله، لا يُنْكَر أن هناك مقاربات أخرى من نص أدبي صوفي، من مثال المقاربة الفنية والبلاغية...إلخ. إلا أن مثل هذه المقاربات لا تمس البعد الأعمق للنص الصوفي، فعليها على كل حال أن تتَّبع المراحل المذكورة هنا لتحليل النص.

وفي نهاية هذا المطاف البحثي فعلى كل باحث منصف لنفسه ولقرائه عليه أن يعترف بأنه لا يمكنه الادعاء أبدًا بأنه قد وصل إلى إدراك كامل للنص الصوفي. والسبب في ذلك أن مثل هذا الإدراك يمكن البلوغ إليه فقط من خلال انصهار تامٍّ في خبرة مؤلف ذلك النص، فهذا أمر مستحيل. فالواقع أنَّ هناك، كما قلنا، مسافةً أنطولوجية أساسية لا تزال قائمة وغير قابلة للتخطي بين المؤلف وقارئه. هكذا، فإن إدراكنا للنصوص الصوفية سيظل دائمًا قاصرًا وغير كامل، وفي حاجة مستمرة للمزيد من البحث والخبرة داخلَ تلك الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المعروفة السالف ذكرها.

لذلك، فبعد كل عمل معمول به وبحث مبحوث عنه في النص الصوفي، فعلى كل باحث حقيقي في مجال التصوف أن يدخل آخر الأمر، كما قلنا، في الصمت الصوفي احترامًا لخبرة خطيرة بحقيقة تفوق كل تعبير بشري، هي الخبرة بالمطلق، وهو الله.

٤-٢: المتصوفة وجماعاتهم الدينية

واكتمالاً لتأملاتنا هذه، يجب أن نشير إلى أبعادٍ أخرى للتجربة الصوفية لها أهمية كبرى لإدراكها الكامل. إن المتصوفة ليسوا أناسًا متفردين في حالة غريبة ومتصرفين فيها خارج حدود العقل البشري العادي، كما يلاحظ في الكثير من التصورات عن الصوفية الشائعة عند عامة الناس. وكذلك ليست الخبرة الصوفية الباطنية خبرة فردية شبه هستيرية خاصة بأفراد لهم مزاج مقلوب، غير طبيعي، كما لا يزال يتصورهم الكثير من الناس. وقد يرد هذا المفهوم في الاستعمال التسويقي لكلمة "صوفي" (mystic) أو للفظ "درويش" في ثقافتنا التسويقية الاستهلاكية الحالية السابق ذكرها. وكذلك، ليست الخبرة الصوفية الباطنية ضربًا من الظواهر النفسانية الخارقة للعادة (parapsychology)، أو موقفًا شاذًا خاصًا بأفراد فاقدين التوازن النفسي، فيحبون أن يلوّنوا الأمور بمشاعرهم النزوية، وأن يعيشوا في صدامات مستديمة مع جماعاتهم وتقاليدها الدينية. عكس ذلك كله، كما يثبته تاريخ الحركات الروحية الجادة في كل دين، فإن الخبرات الصوفية الحقيقية تأتي دائمًا متصلة اتصالاً وثيقًا بالتقاليد الدينية التي يتربى الصوفي بها وفيها يتأصّل تأصلاً عميقًا. إن المتصوفة الحقيقيين هم جزء لا يتجزأ من تقاليدهم الدينية وتاريخها. فإضافة إلى ذلك، فإن المتصوفة الحقيقيين يريدون أن يمثلوا التأويل الأكثر راديكاليةً وأصالةً لتقاليدهم الدينية، بل مرات كثيرة يسعون إلى إصلاحها ضد كل شكل من الفساد والمساومة والتسطيح. هذه حقيقة يُثبتها الواقع التاريخي في كل الأديان، شرقًا وغربًا. وقد أوضحنا سابقًا كيف أن اللغة الصوفية في

الإسلام لم تتكون خارج التقاليد الدينية الإسلامية، إنما تكونت تلك اللغة منذ بدايتها متأصلة في منبعيْها الأولَين، وهما القرآن الكريم والسنة النبوية. فالمتصوفة زعموا دائمًا أنهم يريدون أن يعيشوا إيمانهم الإسلامي وأحكامه بكل جدية ودقة. لذلك، كما أوضحنا أكثر من مرة، فمن المستحيل أن تُفهم الخبرة الصوفية خارجة عن إطار التقاليد والثقافة الدينية الإسلامية. وهذا الموقف يصح أيضًا بالنسبة لسائر التقاليد الدينية العالمية. فليس من الممكن أن يصل المرء إلى حياة صوفية حقيقية من خلال تكوينه كوكتيل (cocktail) روحيًّا حسب مزاجه الشخصي حيث يخلط بين عناصر دينية روحية مختلفة جمعها حسب أهوائه الخاصة. فهذه ظاهرة خطيرة انتشرت في الكثير من التيارات الدينية المعاصرة المسمَّاة بِ"العصر الجديد أو العصر البَعدي" (New Age or Next Age).

على ضوء هذا الواقع، فهناك عدد من المقاربات السطحية للخبرة الصوفية الباطنية التي يجب التحذير منها وتصحيحها، كما أثبته بطريقة مقنعة الفيلسوف الأمريكي المعاصر، ستيفن ت. كاتز (Stephen T. Katz) (١٩٤٤-) في العديد من أعماله القيمة في هذا الصدد[٩٧]. لقد أثبت ستيفن ت. كاتز بأدلة مقنعة، ردًا على قراءات جدّ سطحية للأدب الصوفي أن المتصوفة في كل دين يُثبتون أنهم في أغلب الأوقات هم المترجمون الأكثر

(٩٧) راجع:
Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, London, 1978; Id., *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York, 1983; Id., *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York, 1992; Id., *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York, 2000.

أمانة للتقاليد الدينية القائمة في جماعاتهم. والواقع أنهم يجاهدون بكل قواهم وينقِّبون بجديَّة في تراثهم الديني لكي يصلوا إلى أعماقها غير المسبورة ومتطلباتها الأكثر راديكالية والتي عادة ما تظل مجهولة عند عامة المؤمنين فيها.

وحسب هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن تفسير "روحاني" أو "صوفي" للنصوص الدينية قد أنجزه المتصوفة، أو القدِّيسون، في تلك الأديان. لا شك أن قراءاتهم وتأويلاتهم هذه ينبغي أن تؤخذ في عين الاعتبار مع تلك التي قام بها العلماء المختصون فيها بآلياتهم الذهنية العقلية. فإننا نرى أن كلتا المقاربتين ضروريتان، بل يمكننا أن نقول إن المقاربة الأولى، أي الصوفية الروحانية، قد تذهب أبعد من الثانية، أي الدراسة العقلانية، في كشف المعاني العميقة للنصوص الدينية. ولقد أثبتنا سالفًا أن المقاربة الذهنية المحضة لا تستطيع أن تصل إلى المستوى الأعمق للنصوص الدينية. فهناك حاجة إلى تناسب داخلي وروحي مع مضمون تلك النصوص الدينية بتجربة روحية متناسبة لكي يصل المرء بها إلى الفهم الصحيح لها. لذلك يمكننا أن نقول إن المتصوفة هم حقًّا المفسِّرون الأحق لتقاليدهم الدينية لأنهم قد وصلوا إلى درجة عميقة من التناسب الداخلي مع حقيقتها المتضمنة فيها. زد على ذلك أن الاختلافات المتوفرة في قراءاتهم تُبرز تنوُّع الثروة الروحية المتضمَّنة في كل التقاليد الدينية والطرق المختلفة التي يمكن أن تُعاش وأن يُتفاعل معها في أزمنة وأماكن مختلفة. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هذه التفاسير المختلفة لا تُستنتَج بمقاربة ذهنية مجردة، إنما تُستخرج من خلال خبرة عملية حيَّة بحقائق تلك النصوص الدينية الموحَى بها. وبهذا المعنى، فإن المتصوفة، مع

الروحانيين في الأديان الأخرى، ينبغي اعتبارهم المفسرين الروحانيين الحقيقيين لتقاليدهم الدينية ونصوصها. إننا نرى أنه موضوع ينبغي، بل يجب الُتعمُق فيه لإثراء التفاسير الدينية التقليدية إثراءً روحيًّا متجددًا ثمينًا.

وختامًا لهذا البحث في مجال الهِرْمِنيوطيقا، يحسن لي أن أذكر هنا مقولة شهيرة منسوبة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت٤٠هـ/ ٦٦١م) قالها في موقفٍ جدٍّ خطير. معروف أن معاوية بن أبي سفيان (ت٦٠هـ/ ٦٨٠م) في معركة صفِّين (ت٣٧هـ/ ٦٥٧م) عندما شعر بالهزيمة أمر جيشه أن يرفع مصاحف القرآن الكريم على أسنة الرماح، داعيًا بذلك إلى حكم كتاب الله المباشر على الاختلاف حول الخلافة. فقد أثَّر ذلك المشهد في أنصار علي بن أبي طالب، حتى أبدوا استعدادهم لقبول ذلك الاقتراح. حينذاك قال علي بن أبي طالب عبارته الشهيرة:

"وهذا القرآنُ إنما هو خطٌّ مستورٌ (في بعض النسخ مسطور) بين الدَّفَّتَيْن لا يَنطِقُ بلسانٍ، ولا بدَّ له من تَرجُمانٍ، إنما يَنطِق عنه الرجال"(٩٨).

إن هذه العبارة تلخِّص في نظري بطريقة جميلة بليغة جوهر المسألة الهِرْمِنيوطيقية. فالواقع أن النصوص كلها، حتى تلك الموحَى بها، تظل في حد ذاتها "خطٌّ مسطورٌ بين الدفَّتَيْن"، صامتةً، لا تتكلم بذواتها: إنما الناس هم الذين يجعلونها تتكلم إما بالصواب أو بالخطأ. حقًّا، إن كل قراءة لنص ما، وحتى تلك التي تدَّعي أنها حرفية إلى أقصى درجة، تأتي دائمًا، ولا مناص، تفسيرًا وترجمةً لذلك النص، الذي لا بد له من "تَرجُمان"، كما قال علي بن أبي

(٩٨) علي بن أبي طالب، *نهج البلاغة*، شرح الشيخ محمد عبده، المؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ نشر، جـ ٢، ص ٥.

طالب: فهذا عين العملية الهِرْمِنيوطيقية. ومن هنا يبدو جليًّا أن المسألة الهِرْمِنيوطيقية لا يمكن تفاديها في قراءة الأعمال الأدبية بصفة عامة، وتلك الدينية والصوفية بصفة خاصة. إنها تأتي دائمًا في مقدمة كل قراءة لنص ديني صوفي.

لذلك، نرجو أن يكون هذا البحث قد ساعد في تقديم بعض المفاتيح الأساسية لمقاربة أكثرَ أمانةً وإدراكًا وعمقًا للنصوص الروحانية الباطنية (mystic) عامة، ولتلك الصوفية خاصة، مع تجنب ما قد يُفسد فهمها من إسقاطات وتأويلات لا محل ولا أساس لها فيها. هكذا، يستطيع القارئ أن يقترب من الخبرة الروحية المتضمَّنة حقًّا في تلك النصوص، فيتذوقَها حقَّ ذوقها، ويخبَرها ويُدركها في غايتها القصوى فينتفع منها خير الانتفاع.

•

المقالة الثانية

أوريجانس (Origenes) (١٨٥- ٢٥٣ أو ٢٥٤م)
مؤسس الفكر اللاهوتي الروحاني في المسيحية

أُوريجانس (Origenes)

(١٨٥- ٢٥٣ أو ٢٥٤م)[٩٩]

مقدمة : نشأة وتطور الحياة الروحانية في المسيحية حتى القرن الثالث الميلادي

عاش أوريجانس في القرن الثالث الميلادي في فترة كانت المسيحية فيها قد تعرضت منذ وقت طويل لمضايقات ومشقات جسيمة تحت حملات من الاضطهاد الشرس الذي شنته عليها السلطات الإمبريالية الرومانية. فقد استُشْهِد في تلك الاضطهادات عدد ضخم من أتباع دين المسيح. وعانى أوريجانس أيضًا شراسة ذاك الاضطهاد فقد مات إثر العذاب والآلام التي قاساها فيه.

نشأت الروحانية المسيحية من ضمن الإيمان المسيحي، ذلك الإيمان الذي تلقاه تلاميذ المسيح منه ونشروه في شتى أنحاء العالم. ومن المعروف أن المسيح لخص تعاليمه الدينية كلها في وصية المحبة حسب قوله: "أحْبِب الله ربك بجميع قلبك وجميع نفسك وجميع ذهنك.. وأحبب قريبك حبك لنفسك. وفي هاتين الوصيتين يلخص كلام الشريعة كلها والأنبياء" (متى ٢٢: ٣٩-٤٠). وكان بهذا يدعو الناس أجمعين إلى توبة جذرية في حياتهم حتى يدخلوا ملكوت الله، فلا يكتفوا بممارسات دينية شكلية، وبعيدة عن إرادة الله، دون مضمون حقيقي لحياة روحية جادَّة.

---

(٩٩) لمزيد من التفاصيل انظر: *تاريخ الكنيسة المفصل*، دار المشرق، بيروت، ج١، ٢٠٠٢؛ الأب جورج رحمة، *أوريجانس الإسكندري*، مطبعة الحرية، بيروت، ١٩٩٢.
Jean Daniélou, *Origéne*, La Table Ronde, Paris, 1948; Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, Crossroad, New York, 1991, pp. 84-130; Tadros Y. Malaty, *The School of Alexandria*, Jersey City, NJ, 1995, 2 vols.

وانطلاقًا من خبرتهم العميقة بشخص المسيح وتعاليمه الحِكَمية وبمصاحبة قوة الروح القدس انتشر تلاميذ المسيح، أي الرسل، في كل أنحاء العالم المعروف آنذاك حاملين رسالة المسيح لكل الناس وناشرين لتعاليمه الغالية. وإثر ذلك نشأ عدد متزايد من الجماعات المسيحية في كل أنحاء الإمبراطورية الرومانية. إلا أن الحكم الروماني رفض الوجود المسيحي بحجة أن المسيحيين كانوا يرفضون الدين الوثني الرسمي حسب التقاليد الرومانية. ومن جراء ذلك عاشت الأجيال الأولى من المسيحيين تحت اضطهادات متواصلة، وعانوا ما عانوا منها من العذاب. ففي ظِلّ تلك الظروف القاسية نشأت وتعمقت بين أتباع المسيح روحانية الشهادة حتى الموت على مثال المسيح وهذا على الإيمان اليقيني بأن الموت ليس الكلمة الأخيرة بل هو مرور إلى القيامة والحياة الأبدية. فكان حضور المسيح الحي فيهم من خلال الحياة الجماعية أي الكنيسة مصدر القوة والشجاعة لكي يعيشوا تعاليمه في المحبة حتى أقصاها، فكانوا يغفرون لأعداءهم اقتداء بما فعل المسيح.

ولم ينته ذلك الاضطهاد من طرف السلطة الرومانية إلا مع الإمبراطور قسطنطين (ت٣٣٧م) الذي أعلن بمرسوم أصدره عام ٣١١م بأنه يُسمح للدين المسيحي بالوجود في الدولة الرومانية فهو دين معترف به رسميًا فيها فلا يُضطهد فيما بعد.

وبعد زمن الاضطهاد وروحانية الشهادة، جاء زمن الروحانية الرهبانية. كان سبب هذه الحركة الجديدة في المسيحية أن عددًا ضخمًا من الناس قد دخلوا بعد مرسوم قسطنطين في الدين المسيحي، إلا أن نمط حياتهم لم تكن دائمًا على مستوى تعاليم المسيح ومثاله. لذلك رأى عدد متزايد من الأتقياء أنه من

الأفضل أن يكوِّنوا جماعات مسيحية خاصة تريد أن تعيش تعاليم المسيح بكل جدية. فكان هؤلاء الناس يعيشون في الغالب بعيدًا عن الحياة العامة لكي يكرسوا حياتهم لله كلية، في ممارسة حياة بسيطة من العبادة والتقشف. فانتشر هذا النوع من الحياة الروحانية في الكثير من أنحاء العالم وخاصة في مناطق الشرق الأوسط. ففي مصر، مثلاً، نجد الرهبان الأوائل المشهورين، من أمثال القديس بولا (ت٣٤٧م)، الذي اتخذ لنفسه مسكنًا في الصحراء في موضع قريب من البحر الأحمر في منطقة تعرف الآن بالزعفرانة وعاش حياة في تمام الخلوة كلها عبادة وصلاة. وهناك أيضًا تلميذه القديس أنطونيوس (ت٣٥٨م)، الذي سكن في مكان مجاور له وكان هو أول من أسس الجماعة الرهبانية الأولى في مصر، وهي جماعة مارست العيشة المشتركة في نظام جماعي. وللحياة الرهبانية نفوذ واسع في الروحانية المسيحية عامة حتى يومنا هذا. والواقع أن الجماعات الرهبانية ظلت على مدى التاريخ منبعًا مستمرًا لكبار المرشدين الروحانيين والعلماء الدينيين في المسيحية عامة. والجدير بالذكر أن أوريجانس، كما سنرى فيما بعد، له الفضل الكبير في وضع المبادئ الأساسية الأولى للروحانية الرهبانية. وبعد تلك العصور الأولى تطورت الحياة الروحانية وتنوعت في تاريخ المسيحية مما لا يتسع المجال هنا للتكلم عنها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يوجد هناك بعض وجوه الشبه بين الروحانية المسيحية والتصوف الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بالمسيرة الروحية ومراحلها نحو الكمال الروحي. فيبدو ذلك بوضوح لمن يدرس مؤلفاتهم الروحية دراسة متعمقة. وسبب هذا أن كلا الروحانيتين، المسيحية والإسلامية، تلمسان عين النفس البشرية التي هي واحدة في كل إنسان مسيحيًا كان أم مسلمًا، هندوسيًا

كان أم بوذيًا، ... إلخ. إذن، فلا غرابة لأوجه التشابه بين كافة الروحانيات. وسنشرح هذا بالتفصيل عند كلامنا عن الروحانية الصوفية فيما بعد.

ويجب أن نشير أيضًا إلى أن الحركة الروحانية المسيحية تأثرت أيضًا بالكثير من التيارات الدينية المتواجدة في البيئات التي انتشرت فيها، شأنها في ذلك شأن كل حركة إنسانية تاريخية، حتى الحركة الزهدية الصوفية في الإسلام. فسنرى فيما بعد كيف أن هذا التفاعل مع الثقافة اليونانية أفاد وأثرى خبرة أوريجانس الروحية وفكره اللاهوتي. والواقع أن هذا التأثر بالثقافات المتواجدة في بيئته كان له صدًى واسع في تعمق وتوسع إيمانه المسيحي والوصول لنضجه في تكوين رؤية إيمانية شاملة واسعة. وكان هذا شأن تطور الفكر المسيحي فيما بعد طوال القرون اللاحقة.

١- مدرسة الإسكندرية والالتقاء بين الإيمان المسيحي والفكر الفلسفي

١-١: مدينة الإسكندرية: مركز الثقافة في الإمبراطورية الرومانية

قبل أن ندخل في صميم موضوع بحثنا هذا عن أوريجانس وفكره وروحانيته، يجب أن نتعرف ولو قليلاً على الأوضاع الفكرية المنتشرة في زمانه وبيئته، إذ إنه تفاعل وارتبط بها بصورة ملحوظة. فمن هذه الخلفية الثقافية يمكننا أن نفهم الكثير من القضايا التي واجهها أوريجانوس وعالجها في رحلته الفكرية والروحية.

من المعروف أن مدينة الإسكندرية التي أسسها الإسكندر الأكبر سنة ٣٣٢ ق. م، أصبحت عبر القرون أهم مركز ثقافي في الإمبراطورية الرومانية حتى القرن الخامس الميلادي. فلا عجب إن تلاقت فيها شتى أنواع التيارات الفكرية

التي كانت متداولة في تلك الإمبراطورية المترامية الأطراف. وكانت مكتبة الإسكندرية العظيمة التي تكونت فيها عبر الزمان المركز الأساسي لتلك الحركة النهضوية الفكرية إذْ جُمعت فيها آلاف الكتب والمؤلفات من كل أصناف العلوم والفنون. هكذا أصبحت مدينة الإسكندرية منارةً للفلسفة والعلوم والفنون في الإمبراطورية الرومانية حتى سقوطها. ونكتفي هنا بإشارة وجيزة فقط إلى بعض من أهم التيارات الفلسفية والدينية التي سيكون لها تأثير ملحوظ في فكر أوريجانس.

أ- **التيارات الفلسفية:** لقد ورثت مدينة الإسكندرية الفكر اليوناني القديم، فأصبحت هي المركز العالمي للفكر الفلسفي العالمي فحلت محل مدينة أثينا اليونانية، التي كانت المنشأ الأول للفكر الفلسفي اليوناني. ومن أهم التيارات الفلسفية التي انتشرت في الإسكندرية نذكر:

أ-١: **الأفلاطونية** : هي تلك المدرسة الفلسفية التي أسسها الفيلسوف اليوناني العظيم أفلاطون (Plato) (٤٢٨/٤٢٧- ٣٤٨/٣٤٧ ق.م). فقد تفرَّعت الفلسفة الأفلاطونية بعد وفاة أفلاطون إلى عدة مدارس، حتى بلغت ذورتها مع الفيلسوف المصري العظيم أفلوطين (Plotinus) (٢٠٥/٢٠٣- ٢٧٠م). وكان للفلسفة الأفلاطونية نفوذ واسع في الفكر المسيحي عامة، وفي فكر أوريجانس خاصة. والجدير بالذكر أن أفلوطين كان معاصرًا لأوريجانس، بل الاثنان تتلمذا معًا على يد الفيلسوف الأفلاطوني الشهير، أمُنيوس سكاس (Ammonios Saccas) (١٧٥-٢٤٢م)، الذي مهَّد الطريق للأفلاطونية الجديدة أو المُحدَثة.

أ-٢: الأرسطية : وهي الفلسفة التي ترجع إلى الفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو (Aristotle) (٣٨٤- ٣٢٢ ق.م.) فقد قام عدد من المفكرين في الإسكندرية بشرح أعماله على مختلف موضوعاتها واشتهرت تلك الشروح، وكان لها نفوذ طويل المدى في الفكر الفلسفي عامة، ثم في الفكرين المسيحي والإسلامي فيما بعد.

أ-٣: الفلسفة الرواقية : وهي تتمثل في تيار فلسفي عام يرجع إلى الفيلسوف اليوناني زينون (Zenon) (ت٣٣٣- ٢٦٣ ق.م) الملقب بالرواقي (stoic)، وهذا الاسم مشتق من الكلمة اليونانية (stoà) التي معناها الرواق، وهو اسم المكان الذي كان زينون يدرِّس فيه. ولقد وجد الفكر الرواقي اهتمامًا واسعًا في الإمبراطورية الرومانية عامة، وفي الإسكندرية على وجه الخصوص، بل لقد صار الفكر الرواقي ضربًا من الفلسفة الشعبية المنتشرة في مختلف أوساط المجتمع حينذاك. وأساس هذا الفكر أن العنصر الإلهي، اللوجوس (logos)، ليس خارجًا أو فوق هذا العالم، بل هو ملازم له، بل مندمج فيه كقوة محرِّكة له من داخله. ويبدو أن هناك تأثيرًا واضحًا لتلك الفلسفة الرواقية الشعبية حتى في بعض العبارات للقديس بولس (Paulus) (ت. ٦٧م) في كتاباته، مثل كلامه عن الكنيسة كجسد حي حيث تتفاعل كل الأعضاء فيه وتتأثر فيما بينها لخير الكل. (١كور ١٢: ١٢-٢٦)

ويجدر بنا أن نذكر قضية مهمة أخرى، هي قضية العناية الإلهية (pronoia)، التي كانت من أهم القضايا التي دار النقاش حولها بين الرواقية وسائر المدارس الفكرية الأخرى. وكذلك يلاحظ أن تلك التيارات الفكرية كانت كثيرًا ما تمزج بين الفكر الفلسفي القديم والاعتقادات والأساطير الدينية الشعبية، فيما يُعرف بالأفلاطونية المتوسطة والرواقية المتوسطة.

ب- **التيارات الدينية** : إذا كانت مدينة الإسكندرية قد صارت مركزًا مرموقًا للفكر الفلسفي العلمي، فإنها أصبحت كذلك مركزًا هامًا تجمَّعت فيه الكثير من التيارات الدينية المختلفة، والشرقية منها بنوع خاص. نذكر من أهمها التيارات الآتية:

ب-١: **اليهودية**: لقد تجمَّع في مدينة الإسكندرية عدد كبير من اليهود منذ القرن الخامس قبل الميلاد، فأخذ الإيمان اليهودي المؤسس على العهد القديم من الكتاب المقدس يتفاعل مع التيارات الفكرية المتواجدة في الإسكندرية، مما دفعه إلى التطور والتعمق. وكان الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري (Philo of Alexandria) (٢٠ق.م- ٥٠م) من أبرز المفكرين فيها، إذْ إنه استطاع المزج بين الوحي الكتابي والفكر الفلسفي اليوناني، وخاصة مع الفلسفة الأفلاطونية. فقدم فيلون الإسكندري فكرًا دينيًا متعمقًا أثَّر في الفكر الفلسفي اللاحق، خاصة في الفكر المسيحي. وكذلك طوَّر فيلون مناهج جديدة في قراءة وشرح وفهم الكتاب المقدس، خاصة من خلال المنهج الرمزي في تفسير عباراته، بحيث إن فيلون الإسكندري يُعتبر مؤسس المدرسة

الرمزية الكتابية. ولا شك أن أوريجانس تأثر بفكر فيلون وأسلوبه إلى درجة كبيرة. والجدير بالذكر أن هذا المنهج الرمزي وجد اهتمامًا كبيرًا من التيارات الفكرية المختلفة، ومنها الأفلاطونية والرواقية وغيرهما، بل وصل إلى أقصاه في التيارات الفكرية الغنوصية.

ب-٢: الغنوصية (Gnosticism): هناك في تلك البيئة الثقافية الغنية المتنوعة التي تجمعت وتكونت في مدينة الإسكندرية، ظهرت تيارات فكرية عُرفت بـ"الغنوصية" (Gnosticism). تأثرت الغنوصية بالكثير من التيارات الدينية القديمة المنتشرة في بلاد الشرق، وعلى رأسها الدين الفارسي القديم. فأصبح الفكر الغنوصي ذا نفوذٍ واسعٍ في الثقافة العامة، بل صار منذ بدايته المنافس الأول للفكر المسيحي الكنسي، فله تصدًى أوريجانس دفاعًا عن الإيمان الكنسي القويم. وللفكر الغنوصي تيارات عديدة وأبعاد متنوعة ومقاصد بعيدة وغامضة في أغلب الأحيان. ونكتفي هنا بالإشارة إلى بعض من أفكارها الرئيسية العامة.

ب-١> الثُنَائيَّة الميتافيزيقية (metaphysical dualism): تقول بعض التيارات الغنوصية بأن هناك في الكون مبدأيَن أساسيين: مبدأ الخير (هو عالم الروح والنور) ومبدأ الشر (هو عالم المادة والظلام)، فهذان المبدآن هما المصدر لكل الحوادث الكونية، وخاصة للمتضادات أو الثنائيات المتعارضة (dualistic oppositions) والمتصارعة في عالمنا، من أمثال الحياة والموت، النور والظلام، الخير والشر، الروح والمادة

....إلخ. وكذلك تقول الغنوصية بأن النفوس البشرية سقطت من عالم الروح والنور إلى عالم المادة والظلام، فأصبحت كشرارات روحية منبثة فيه. لذلك يهتم الفكر الغنوصي بإيجاد طريقة الخلاص لتلك النفوس من عالم المادة والظلام بردِّها إلى عالم الروح والنور. ويتضح كل الوضوح أن هذه الفكرة متأثرة تأثرًا واسعًا بفلسفة المفكر الفارسي زرادشت (Zoroaster) (٦٢٨- ٥٥١ ق.م تقريبًا).

ب-٢> **الْمُلازَمَة الإلهية (divine immanence)**: وهناك تيارات غنوصية أخرى تقول بأن الله موجود في داخل الكل وملازم للكل، فليس هناك فرق جوهري بين الله والكون. إذن، فكل شيء في حد ذاته إلهي، وخاصة النفس البشرية التي تُعتبَر جزءًا من الكائن الإلهي الكلي. إلا أن الجهل قد تَسَرَّب إلى النفس البشرية. فهذه هي الخطيئة الجوهرية في نظر الفكر الغنوصي، وبسببها نسيت النفس البشرية جوهرها الإلهي، فسقطت في عالم الجهل والظلام. إذن، فهناك ضرورة ماسة لعملية خلاصية لها تتم بإرجاع النفس البشرية إلى الوعي والمعرفة بجوهرها الإلهي عبر طريقة رُوحية خاصة وتحت إشراف مرشد خبير بالمعرفة الإلهية. إلا أن هذه المعرفة الخلاصية يجب أن تبقى سرًّا لا يجوز أن يعرفه إلا بعض المختارِين والمصطفَيْن من الناس، الذين لهم استعداد خاص لقبول الخلاص.

ب-٣> المعرفة الغنوصية مصدرًا للخلاص (soteric gnosis):

ويسود في الفكر الغنوصي التصور العام بأن الخلاص يأتي أساسًا من معرفة خاصة، هي العرفان (gnosis). لذلك يعتقد الفكر الغنوصي أن هذه المعرفة موهبة سرية خاصة ببعض الناس المختارين، الذين بإمكانهم أن يمنحوها لمن يشاؤون من الناس بواسطة تعليم سري. وعلى أساس ذلك، تُثبت الغنوصية أن هذه المعرفة الخاصة هي الوسيلة الضرورية للخلاص. فالناس الذين ليس لديهم هذه المعرفة الخاصة يظلون في حياة مادية حيوانية، أي في مستوى أدنى من طبقة "الغنوصيين" (gnostics) المختارين. فكان هذا الفكر الغنوصي يخالف الفكر الرسمي للكنيسة التي تُعلن أن الخلاص يأتي من الإيمان والمحبة وعمل الخير، وليس من المعرفة فحسب، وأن الخلاص في متناول الجميع من خلال طريق التوبة وممارسة المحبة. إذن، فليس الخلاص في الفكر الكنسي حكرًا لبعض الناس المختارين الذين يكوّنون جماعة خاصة بهم، سرية في الغالب، تمثّل نخبةً مصطفاة تترفّع فوق عامة البشر الذين لا يزالون في قبض حياة حيوانية.

ب-٤> التفسير الغنوصي للْوَحي الإلهي: وبناءً على ذلك فالغنوصية تقول بأن الوحي الكنسي الرسمي يمثل تعليمًا بسيطًا يُناسب عامة الناس، وهم البسطاء الجهلة، الذين لا يفهمون إلا لغة مليئة بالتصورات الحسية والقصص الخيالية.

وكذلك ترى الغنوصية أن هذه اللغة التصويرية الحسيَّة ترمز إلى حقائق فوقانية لا تعرفها إلا تلك النخبة المصطفاة من الغنوصيين "العارفين" (gnostics) بمعنى الكلمة. والواقع أن التعليم الغنوصي قام بتأويل مجازيٍّ للنصوص الكتابية بردِّها مرة إلى تصورات دينية قديمة وأساطيرها، فمثلاً يكون المسيح، حسب هذا التصور الغنوصي، المقابل لبعض الأبطال القدامى المشهورين من أمثال هرقليز (Hercules)؛ ومرة أخرى إلى مفاهيم فلسفية مجردة ومتداولة في بيئاتهم، فيكون المسيح، حسب هذا التصور الغنوصي، المقابل للحكمة الفوقانية الواردة في عدة كتابات فلسفية، من أمثال ما ورد في فكر الفيلسوف اليوناني الشهير فيثاغورس (Pythagoras) (٥٧٠– ٤٩٥ ق.م)، وغيره من المفكرين القدامى.

ب-٥>. **إصدار كتابات مُنتحَلة:** ولكي تُثبت تلك التيارات الغنوصية صحة تعاليمها، صارت تصدر كتابات دينية نسبتها إلى بعض أتباع المسيح ليضيفوا لتعاليمها مرجعية دينية لها وزن كبير. ومن المعروف أن الحركة الغنوصية أنتجت في تلك الفترة من الزمن، أي فيما بين القرنين الأول والثالث الميلادي، عددًا ضخمًا من الكتابات الدينية المُنتحَلة والمنسوبة إلى بعض رسل المسيح. والجدير بالذكر أنه من ضمن تلك الكتابات الدينية المُنتحَلة توجد الأناجيل الغنوصية التي عُثر عليها بالقرب من مدينة نجع حمَّادي بصعيد مصر، والتي أثارت ضجة كبيرة في الأوساط العلمية حتى تصور

البعض أنها هي الأناجيل الصحيحة الأصلية. إلا أن دراسة متعمقة أثبتت أن تلك الأناجيل لها طابع غنوصي واضح، وهي مختلفة ومتناقضة من حيث توجُّهاتها الفكرية التي تتراوح بين الثنائية الميتافيزيقية والمُلازمة الإلهية في طبيعة النفس البشرية. وهناك تيارات غنوصيَّة أخرى سُمِّيت بـ"الظاهرية" (docetism)، وهي تقول بأن المسيح لم يكن له جسدٌ بشري حقيقي، إنما تمثَّل به أمام الناس فقط، فهو كائن روحي في جوهره وطاهر وبريء من كل دنس ناتج عن الأعراض المادية.

١-٢: الفكر المسيحي قبل أوريجانس: يوستينوس (Justinus) وإيريناوس (Ireneus).

من خلال هذا الاحتكاك المتزايد بالتيارات الفكرية المنتشرة في الإمبراطورية الرومانية أخذ الفكر المسيحي بدوره في التعمق والتطور أكثر فأكثر ليردَّ على تلك الهجمات المُشنَّة ضده من داخل ومن خارج الكنيسة. فمنذ منتصف القرن الثاني الميلادي خاصة، نجد عددًا من المدافعين المسيحيين الذين قاموا بالدفاع عن العقيدة الكنسية ضد معارضيها، من أمثال القديس يوستينوس (Justinus) (ت١٦٥م تقريبًا) والقديس إيريناوس (Ireneus) (ت٢٠٢م)، وهما أيضًا ممن شاركوا في تكوين الفكر المسيحي النظري.

كان القديس يوستينوس (Justinus) في بدء أمره فيلسوفًا أفلاطونيًا يبحث عن الحق، حتى تقابل مع بعض المسيحيين، فاعتنق الإيمان المسيحي لأنه وجد فيه استجابةً شافيةً لمتطلباته الفكرية. فواصل سيره على طريقه الجديد هذا

حتى نهاية حياته حيث مات شهيدًا للإيمان المسيحي. دافع القديس يوستينوس عن الفكر المسيحي موضّحًا الفرق الأساسي القائم بينه وبين الفكر الأفلاطوني، خاصة حول قضية سميت بـ"تأليه" (divinization) النفس البشرية، أي مشاركتها في الحياة الإلهية. فبينما كان الفكر الأفلاطوني يقول بأن النفس البشرية لها صفة "الأُلوهية" (divinity) كخاصية مجبولة في طبيعتها، إذ إنها هبطت من العالم الفوقاني العلوي الإلهي (hyperouranios) إلى عالم المادة التحتي، كان الإيمان المسيحي يقول بأن النفس البشرية تشارك في الحياة الإلهية ليس بطبيعتها الأصلية، بل بواسطة نعمة إلهية محضة وموهبة مجانية مطلقة يعطيها الروح القدس.

وهناك، في نهاية القرن الثاني الميلادي، قام مفكر مسيحي آخر، هو القديس إيريناوس (Ireneus) (ت٢٠٢م)، الذي كان أسقفًا في مدينة ليون (Lyon) في فرنسا، وهو أيضًا أنهى حياته شهيدًا للإيمان المسيحي. وكان القديس إيريناوس من أبرز المدافعين عن الإيمان الكنسي القويم ضد التيارات الغنوصية. فلهذا الغرض كتب كتابًا مشهورًا عنوانه *"ضد الهراطقة"* (*Adversus Haereses*). ويُعتبر هذا الكتاب من أهم المصادر لمعرفة التيارات الغنوصية المختلفة لدقة وصفها وموضوعية الحكم عليها. ويرى القديس إيريناوس أن الهدف الأخير لخلق ومصير البشر، هو المشاركة في الحياة الإلهية الأبدية، التي ستتحقق عند رؤية الله في الآخرة حيث يكون "الله كل شيء في كل شيء"، حسب تعبير القديس بولس (١كور ١٥، ٢٨). وله في ذلك عبارة شهيرة يثبت فيها: "إنما مجد الله هو الإنسانُ الحي، وحياة الإنسان هي رؤية الله" (*Adversus Haereses*, 4.20.7)، ومعنى هذا أن الإنسان مدعوٌّ إلى المشاركة في الحياة الإلهية حيث فقط يجد كمال حياته. وإلى جانب ذلك،

يُثبت القديس إيريناوس أن الله في ذاته يفوق كل إدراك بشري، لذلك يجب أن نقول بأنه ساكن في ظلمة اللاإدراكية (darkness of incomprehensibility)، كما قال من قبله فيلون الإسكندري وغيره من المفكرين الغنوصيين. إلا أن القديس إيريناوس يذهب قدمًا فيُعلن مع إيمان الكنيسة أن الله أراد أن يكشف عن سر ذاته في تجسد كلمته الأزلية في شخص يسوع المسيح، الكلمة المتجسدة. فهذا القول هو الفاصل الأساسي بين الإيمان المسيحي وسائر التيارات الفكرية الغنوصية دينية كانت أم فلسفية.

١-٣: مدرسة الإسكندرية: من مدرسة دينية تعليمية إلى مدرسة لاهوتية- إكليمندس الإسكندري (Clement of Alexandria)

قامت المدرسة المسيحية الأولى بمدينة الإسكندرية لتعليم الدين المسيحي على يد القديس مرقس الإنجيلي (ت. ٦٨م)، أحد رُسلِ المسيح، بعد ما وصل إليها حوالي سنة ٤٣م. وكانت هذه المدرسة مفتوحة للذين كانوا يريدون اعتناقَ الدين الجديد، وكذلك للذين كانوا يبحثون عن المزيد من المعرفة والتعمق فيه. إلا أنه مع احتكاكها بالبيئة الثقافية الموجودة في مدينة الإسكندرية وقضاياها الفكرية، كما أشرنا أعلاه، لم تلبث تلك المدرسة الأولية أن تطورت إلى مدرسة ذات طابع لاهوتي متعمق حيث تلاقى وتواجه الوحي المسيحي مع تلك الأفكار الفلسفية والدينية المعاصرة له. فتأثر الإيمان المسيحي بتلك التيارات الفكرية والدينية وقضاياها العديدة، فنتجت عن ذلك البوادر الأولى للفكر المسيحي الذي تحول من كونه مجرد إيمان منقول إلى منظومة فكرية ذات بُعْدٍ نظري فلسفي: هو اللاهوت المسيحي.

والواقع أن الفكر المسيحي تحت ريادة مفكر عظيم، هو إكليمندس

الإسكندري (Clement of Alexandria) (١٥٠- ٢١٥م تقريبًا)، أخذ في تطور مستمرٍّ متزايد. فقد تبنى إكليمندس الإسكندري فكرة التربية اليونانية (paideia) وفكرة المعرفة المتعمقة (الغنوصية- gnosis) فأدخلهما في القاموس المسيحي مع تحويلهما إلى مفاهيم مقبولة عند الإيمان المسيحي الكنسي القويم. فالإنسان التامُّ تربيةً وأدبًا في رأيه هو ذاك الإنسان الذي تتلمذ على تعاليم المسيح، وخاصة تعليمه في المحبة وأبعادها المتعمقة حتى التضحية العظمى. إذن، فالمعرفة الحقيقية في رأي إكليمندس ليست في تلك التعاليم السرِّية المنبثَّة في الكتابات والحلقات الغنوصية الخاصة في عصره. إنما المعرفة الحقة في رأى إكليمندس تأتي دائمًا مرتبطة بالإيمان والمحبة وممارسة أعمال الخير وسائر التعاليم المسيحية الواردة في التعليم الكنسى القويم. فالمعرفة الغنوصية عند إكليمندس ليست الشرط الأساسي للخلاص، بقدر ما يأتي الخلاص من ممارسة الحياة الجماعية في الكنيسة المرتبطة رباطًا قويًا بالإيمان بالمسيح وأعمال المحبة. ومع ذلك، فإن إكليمندس الإسكندري أيضًا رأى أهمية التعمق في الإيمان للوصول إلى درجة عالية من الإدراك بالحقائق الدينية. فالإيمان له درجات: هناك المبتدئون، وهناك المتقدمون في طريق الكمال. فكلما تقدم المؤمن في طريق الإيمان البالغ، اختبر نموًا متزايدًا وإدراكًا متعمقًا في الحياة الإلهية التي تستقر بداخله بنعمة المسيح وموهبة الروح القدس الساكن في جماعة المؤمنين، هي الكنيسة، كما هو ساكن في قلب كل نفس مؤمنة. فيقول إكليمندس الإسكندري إن المعرفة الحقيقية عن الله المتعالي عن كل إدراك بشري لا تأتي من تلك المعرفة الغنوصية السرية والباطنية المتداولة في تلك النخبة المصطفاة من الغنوصيين (gnostics). وهذا، لأن الله

المتعالي على كل شيء واللامدرَك بقدرتنا البشرية، أراد أن يكشف عن ذاته في شخص المسيح، الكلمة المتجسدة، الذي أُعلِن للعالم كله بواسطة تعليم رسله الأوَّلين. على ذلك، فإن جماعة المؤمنين، أي الكنيسة، عليها الواجب والرسالة أن تحافظ على ذلك التعليم الصحيح الأول لكي يتسنى لكل إنسان إمكانية الخلاص بممارسة الخير والمحبة.

وكذلك، يثبت إكليمندس الإسكندري أن "تأليه" (divinization) نفس الإنسان الجاري ذكره في تعليم وممارسة الأسرار الكنسية لا يأتي من الطبيعة البشرية في حد ذاتها، ولا من خلال المعرفة الغنوصية وطقوسها السرية، إنما يأتي بمحض نعمة المسيح، إذ إنه الكلمة الأزلية المتجسدة، الذي يعطي الحياة الإلهية للعالم. ولإكليمندس الإسكندري في هذا الصدد عبارة لاهوتية شهيرة أصبحت فيما بعد من المبادئ الأساسية في اللاهوت المسيحي: "إن كلمة الله صار إنسانًا لكي تستطيع أنت أن تشارك في الحياة الإلهية"، (*Protrepticus,* 11.114). فبناء على هذا المبدأ اللاهوتي كان إكليمندس الإسكندري يحارب الكثير من الأفكار الوثنية التي كانت تتكلم عن "تأليه" الأباطرة الرومانيين والأبطال المشهورين في القصص الأسطورية القديمة من أمثال هرقليز (Hercules) وغيره من أولئك الأبطال الذين صاروا موضوعًا محبوبًا جدًا في الثقافات الشعبية وحكاياتها في ذلك الوقت.

وأخيرًا، يثبت إكليمندس الإسكندري أن الهدف الأخير للحياة البشرية هو الوصول إلى رؤية الله في ذاته، عبر كل حجاب من العبارات اللغوية والرموز الكتابية التي نستعملها نحن هنا في حياتنا الزمنية عندما نتكلم عن الحقائق الإلهية. وهكذا استطاع إكليمندس الإسكندري أن يأخذ من البيئة الثقافية

الشائعة في مدينته الإسكندرية الكثير من الأفكار والمفاهيم والأشكال الفكرية لكي يتعمق بها في حقائق الإيمان المسيحي ويقدمها للناس بعبارات قريبة من أفهامهم وإدراكهم مقرِّبًا بذلك الفكر المسيحي للفكر اليوناني. لذلك يمكننا أن نقول بأن إكليمندس الإسكندري حقًّا خلق فكرًا يونانيًا مسيحيًّا.

٢- أوريجانس (Origenes): المفكر اللاهوتي الفلسفي

٢-١: حياته: ١٨٤/ ١٨٥- ٢٥٣/ ٢٥٤م:

وُلد أوريجانس في مدينة الإسكندرية حوالي عام ١٨٥م من عائلة مسيحية صالحة، وقد أظهَر منذُ حداثته اهتمامًا بالغًا بالدين. مات أبوه ليونيدَس (Leonidas) شهيدًا حواليْ عام ٢٠٢ أو ٢٠٣م تحت اضطهاد الإمبراطور سيبتيموس ساويروس (Septimius Severus). وكان أوريجانس لا يزال شابًّا عندما سَلَّم إليه أسقف الإسكندرية آنذاك، ديميتريوس (Demetrios)، مدرسة الموعوظين، بعد ما هرب منها إكليمندس الإسكندري إثر الاضطهاد الجاري ضد المسيحيين. وكانت هذه فرصة رائعة لأوريجانس للتعمق في دراسة الكتب المقدسة والأفكار الفلسفية.

وإبان إقامته في الإسكندرية أرسل حاكم بلاد العرب في طلبهِ ليلقِّنهُ أصول الديانة المسيحية، فلبَّى أوريجانس دعوة الحاكم وأتمَّ هناك مهمَّته. وفي طريق عودته عام ٢٣٠م اتجه أوريجانس إلى فلسطين. وبينما كان في مدينة قيصرية (Caesarea) نال الدرجة الكهنوتية من ثيوكتيستوس (Theoctistos)، أسقف تلك المدينة. وكانت رسامته هذه سببًا لمشكلة كبيرة وصلت أصداؤها حتى روما، عاصمة الإمبراطورية، لأنه قبِلَ الدرجة الكهنوتية دون إذن مُسبق من

أسقفه ديميتريوس (Demetrios)، الذي عقد مجمعًا كنسيًا (سينودس) في مدينة الإسكندرية فمنعهُ من التعليم ومن الإقامة فيها.

بسبب هذه الأحداث انتقل أوريجانس إلى قيصرية (في فلسطين) ليعيش تحت ظل الأسقف ثيوكتيستوس، حيث قام بتأسيس مدرسة لاهوتية على شاكلة تلك التي كان يعمل فيها في الإسكندرية، وبمساعدة صديق عزيز له، أسمه أمبروسيوس (Ambrosius)، الذي كان غنوصيًا قد اهتدى إلى الإيمان القويم، حتى أصبح من أكبر مؤيديه. وهكذا أمضى أوريجانس باقي حياته هناك في العمل بين التعليم والوعظ في الكنائس، فذاع صيته في كل كنائس الشرق.

إلا أنه عندما استولى الإمبراطور داسيوس (Decius) على مقاليد السلطة (في الفترة ما بين ٢٤٩- ٢٥١م) شنَّ اضطهادًا شرسًا ضد المسيحيين، وخاصة ضد قياداتهم بقصد إبادتهم من الإمبراطورية كلها. وفي ذلك الاضطهاد سُجِن أوريجانس أيضًا، إذ إنه كان من أبرز المفكرين المسيحيين، وعُذِّب تعذيبًا شنيعًا بسبب إيمانه المسيحي. وأخيرًا، أتيح له أن يخرج من السجن حيًا، إلا أنه لم يُعَمَّرْ طويلاً، فقد تُوفِّي عام ٢٥٣م بسبب عواقب ذلك التعذيب الشديد الذي عاناه في السجن.

٢-٢: أعماله :

يعتبر أوريجانس من أكثر المفكرين إنتاجًا في تاريخ المسيحية. فقد ترك عددًا ضخمًا من الكتابات المختلفة أنواعها، طرق فيها كل المجالات الفكرية من شرح للكتاب المقدس إلى تفسير العقائد ودحض البدع، وكافة العلوم الأخرى.

ومن أهم الكتب المنسوبة لأوريجانس نذكر: شروحه لأجزاء عديدة من الكتاب المقدس، زيادة عن توثيق النص الكتابي في كتاب يسمَّى بـ*النص السُداسي*" (*Hexapla*) وهو عبارة عن مقارنة بين ست روايات رئيسية للكتاب المقدس، و*السخولية*" (*Scholia*) وهي عبارة عن مناقشات لاهوتية، و*الفيلوكالية*" (*Filocalia*) وهي مجموعة من الأقوال في الحياة الروحية. أما في مجال الدفاع عن الإيمان المسيحي فله كتاب مشهور عنوانه *الرد على كِيلسوس*" (*Contra Celsum*)، حيث يردُّ أوريجانس على كِيلسوس (فيلسوف غنوصي) الذي كان قد شنَّ هجومًا ضاريًا ضد العقيدة المسيحية. وأما في الحقل العقائدي فقد تفرَّد أوريجانس بمؤلفاتهِ الفريدة، إذْ إنه كان أول من أقحم الفكر المسيحي في قالبٍ منهجي فلسفي منظَّم عُرِفَ فيما بعده باللاهوت المسيحي. ومن مؤلفاته في هذا المجال نذكر: *الحوار مع هراقليدس*"، و"*حول القيامة*"، و*كتاب البسط*". وأما كتابه الأساسي في العقيدة المسيحية الذي اشتهر به فهو بدون شك كتاب *في المبادئ الأولى*" (*Peri Archôn*)، الذي بقي لنا في ترجمة لاتينية له (*De Originis*)، والذي يُعتبر أول خُلاصة (*Summa*) حقيقية للفكر اللاهوتي المسيحي.

وهناك كتابات أخرى لأوريجانس من مثل "*رسالة في التحريض على الاستشهاد*"، يدعو فيها كل مسيحي إلى التمسُّك بإيمانهِ حتى ولو أدى ذلك إلى الاستشهاد، و"*رسالة إلى غريغوريوس العجائبي*" يحث فيها تلميذَه على الأخذ من الفلسفة اليونانية بما هو مفيد للمسيحية، مع التشديد على أولية الأسفار المقدسة كمرجع أول لكل مسيحي، و"*رسالة إلى يوليوس الأفريقي*"، وهي دراسة عن قانونية بعض الفصول اليونانية من سفر النبي دانيال، وكذلك

"*رسالة في الصلاة*" وهي من أجمل ما كُتِب في هذا الموضوع. والجدير بالذكر أن معظم تلك الأعمال التي كتبها أوريجانس باللغة اليونانية وصلت إلينا في ترجمات لاتينية، لأنها قد مُنع انتشارها في الشرق بسبب التحريم الكنسي الذي أصيب به مؤلفها أوريجانس في القرن الخامس الميلادي بسبب بعض تبصراته اللاهوتية.

٢-٣: أبعاد فكره اللاهوتي الفلسفي :

يعتبر أوريجانس من أبرز المفكرين المسيحيين إنتاجًا وعمقًا. وكان معاصرًا للفيلسوف الكبير أفلوطين (ت٢٧٠م)، بل يقال إنهما درسا معًا في مدرسة الفيلسوف الأفلاطوني، أمونيوس سكاس (Ammonius Saccas) (ت٢٤٢م)، فأصبح أوريجانس مُطَّلِعًا على الفكر الفلسفي العام، وعلى الأفلاطوني منه بنوع خاص. ويمكن تلخيص أفكاره في ثلاثة محاور رئيسية وهي: تفسير الكتاب المقدس، والفكر اللاهوتي، والبعد الروحاني (mysticism).

أ- أوريجانس المفسّر :

يمثل الكتاب المقدس في رأي أوريجانس المصدر الأول لمعرفة الحقائق الإلهية. لذلك كرَّس جهدًا كبيرًا في دراسة وفهم كلمة الله المتضمنة فيه، فسلك في ذلك مسلكًا بعيدًا، وفي بعض القضايا الكتابية سبق بقرون ما قد تَوصَّل إليه الدارسون المحدَثون في عصرنا.

أ-١: توثيق النص الكتابي: أول ما اهتم به أوريجانس فيما يخص الكتاب المقدس كان قضية توثيق النص الكتابي عبر الروايات المختلفة المعروفة في وقته، فبذل في ذلك جهدًا جبارًا. ولقد جمع أوريجانس أهم النصوص الكتابية المتداولة في زمانه، سواء عند

اليهود أو عند المسيحيين، ونظَّمها، كما قلنا، في ستة أعمدة متوازية، في كتاب سمّي "السُداسي" (*Hexapla*)، لكي يستطيع من خلال مقارنتها استخراج أصدق رواية له. ولا شك أن هذا العمل يُعتبر عملاً فذًّا فريدًا حتى عصرنا الحديث، مع ما حدث فيه من تطور في العلوم التاريخية.

أ-٢: ثلاثة مستويات في تفسير النص الكتابي: وبعد ذلك اهتم أوريجانس بتفسير وفهم النص الكتابي على ضوء تصوّراته اللاهوتية، مستفيدًا في منهجه هذا بأنماط التفسير الكتابي عند اليهود، وخاصة تلك التي قدمها فيلون الإسكندري، وبما وجد عند غير اليهود، من أمثال الأفلاطونيين والغنوصيين. ومعروف أن اليهود لهم باع واسع في التفسير الكتابي من قديم الزمان. وعلى ذلك بنى أوريجانس منهجًا متكاملاً في تفسير الكتاب المقدس يقوم على ثلاثة محاور تُقابل، حسب تصوره، الأبعاد الثلاثة للكيان البشري، وهي: الجسد والنفس والروح.

أ> المستوى النصي اللغوي الحرفي (literal): وهو البُعد الظاهري للنص الكتابي، وهو ما يُسمّيه أوريجانس مجازًا "المعنى الجسدي". وتهدف هذه المقاربة اللغوية إلى فهم المعنى الحرفي للنص الكتابي حسب بنيته اللغوية من ضوابط القواعد إلى الأشكال البلاغية والأدبية المختلفة.. إلخ. إلا أن هذا البعد لا يوصِّل إلى اكتشاف البعد الأعمق للنص الكتابي ومعناه الأقصى. لذلك يجب التقدم نحو بعد أعمق وأشمل.

ب> **المستوى التاريخي (historical)**: أساس هذه المقاربة يرجع إلى الحقيقة أن الكلمة الأزلية، حسب الإيمان المسيحي، تنزَّل في الواقع البشري التاريخي، فعمل فيه وشكَّله مُكسبًا إياه معناه العميق. فالبعد التاريخي أساسي للعبارات الكتابية، إذْ إنها تعبِّر عن أحداث وقعت وأشخاص ملموسة عاشت في تاريخ البشر، وليس فقط عن أفكار مجردة، على مثال الكتب الفلسفية. إذن، فلا بد من دراسة البعد التاريخي للنص الكتابي وربطه بسياقه التاريخي لفهم مدلولات ألفاظه.

جـ> **المستوى الروحي (pneumatikòs-spiritual)، أو السرِّي- الصوفي (mystikòs-mystic)**: إلا أن هناك بعدًا أعمق في النص الكتابي وهو ما يسمَّى بالبعد الروحي أو الروحاني (pneumatikòs-spiritual)، أو السري- الصوفي (mystikòs-mystic). فأساس هذا البعد هو القول المعروف للقديس بولس: "إن الحرف يُميت، أما الروح (الإلهي) (pneuma) فيُحيي". (١كور: ١٠/١-١١؛ ٢كور: ٣/٤-١٨). ومعنى ذلك أن الأحداث التي حدثت في العهد القديم ليست إلا مجازات وإيحاءات ورموزًا قصدُها الحقيقي الإشارة إلى ما تحقق في شخص المسيح، وبعده في الكنيسة التي تعتبر امتدادًا لحضور المسيح عبر الزمان والمكان. على سبيل المثال، فقصة خروج (exodus) بني إسرائيل من مصر مقصدها الحقيقي ليس قضية

سياسية في تحرير شعب مستبَدٍّ من شعب مستبِدٍّ، إنما هو في المقام الأول صورة لقيامة المسيح من الموت وانتصاره عليه وعلى الخطيئة التي هي سبب الموت الأبدي، وكذلك هو إشارة إلى انتصاره على كل قوى الشرّ التي تعمل لهلاك البشر. وكذلك، فالخروج رمز لسرّ المعمودية لأنه فيها وبها يتحرر المؤمن من موت الخطيئة ومن كل قوة الشرير.

وكذلك يرمز هذا الحدث إلى الاختبار الذاتي بالخلاص في الحياة الروحية الجديدة، وهي مشاركة في قيامة المسيح. فاللفظ "روحي–صوفي أو سرِّي" (mystikòs)، حسب ما يرى أوريجانس، لا يعني في المقام الأول الشعور الشخصي في سر النفس الفردية بانفراج وانبساط خارجًا عن نطاق الخبرة الإنسانية العامة المألوفة، بقدر ما يشير ذلك اللفظ في لغة أوريجانس إلى حقيقة المسيح، إذْ إنه المقصود الأول في كل نصوص الكتاب المقدس. وهذا لأن المسيح يظل دائمًا وأبدًا في الإيمان المسيحي هو الحقيقة الأساسية المركزية في التدبير الإلهي لخلاص البشر أجمعين. إذن، فالمعنى الجسدي، أي الحرفي والتاريخي، للنص الكتابي يرمز آخر الأمر إلى حقائق روحية (بالمعنى اللاهوتي للكلمة) تحققت في المسيح أولاً، وفي جسده، الكنيسةَ، ثانيًا. ثُم سيتم الكل في آخر الأزمنة، وهذا ما يسمَّى بالمعنى الأخروي (eschatological)، حيث سيكون الله كل شيء في كل شيء.

وهناك، بُعد آخر مرتبط بمفهوم البعد الروحي (-pneumatikòs

spiritual) أو الروحاني-الصوفي (mystikòs-mystic) في فكر أوريجانس، وهو ما يسمَّى بالبعد المِعْراجي (anagogical). ويعني ذلك أن الإنسان لكي يصل إلى فهم الحقائق الروحية لا بدَّ له من أن يقوم بسَفَر روحي يبلِّغه إليها. إذن، فقط من خلال الاستيعاب التام للحقائق الكامنة في النصوص الكتابية، يستطيع الإنسان أن يرجع إلى الله، أي إلى أصله الأول، وهذا ما يسمَّى بالاصطلاح اللاهوتي "المعراج الروحي" (spiritual ascension). ولكن، إذا كان يوجد هناك معراج، فلا بد أن يكون هناك نزول. فندخل هنا في البعد الأكثر نظريةً والأكثر مناقشةً في فكر أوريجانس. وعلى أية حال، فإن أوريجانس يشدد دائمًا، حسب تعاليم المسيح، على أن "الغذاء الحقيقي للطبيعة العاقلة (logiké-rational) هو كلمة الله" (*موعظة في سفر الأعداد*، ٢٧: ١).

والجدير بالذكر أن منهج أوريجانس هذا في تفسير النص الكتابي له صدًى بعيد فيما لحقه من المفسرين المسيحيين وغير المسيحيين. وكذلك له، كما أشرنا إليه، جذور واسعة في المناهج اليهودية في تفسيرهم لنصوص التوراة والعهد القديم، كما أن له جذورًا في مناهج أخرى في بعض التيارات الفلسفية عامة، ومنها الأفلاطونية والغنوصية بصفة خاصة، في تفسيرها للنصوص الأساسية لمذهبها. فكل هذا يُظهر مدى سعة انفتاح أوريجانس على بيئاته الثقافية المحيطة به وتأثره الواسع بها، مع الحفاظ على أصالته المسيحية ومبادئها الأساسيّة.

ب- أوريجانس العالم اللاهوتي

إذا كان الاهتمام بالكتاب المقدس قد استوعب أكثر جَهدًا وأكبر قسطًا من عمل أوريجانس، إلا أن البعد الفكري يمكن اعتباره الجانب الأكثر تجديدًا عنده، إذْ إن أوريجانس استحقَّ به أن يُعتبر حقًّا أول لاهوتي مسيحي بمعنى الكلمة. وعلى هذا المستوى خاصة يظهر أيضًا تأثر أوريجانس ببيئته الثقافية بأوضح صورة، مع الحفاظ على أصالة الإيمان المسيحي. وله في ذلك كتاب مهم للغاية عنوانه: *في المبادئ الأولى*" (*Peri Archôn*)، الذي يُعتبر حَقًّا أول خلاصة لاهوتية (Summa Theologica) في المسيحية كما ذكرنا سالفًا. وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أجزاء، يعالج كل جزء منها قضية لاهوتية أساسية، وهي: الله والعالم والحرية والوحي.

يُثبت أوريجانس، متفقًا في ذلك مع الفكر الأفلاطوني ومعارضًا للفكر الغنوصي، أن الله هو الخير المطلق، وليس فيه أثر من عناصر الشر. إلا أن أوريجانس، متفقًا مع الوحي الكتابي وضد الفكر الأفلاطوني ومعاصره أفلوطين، يُثبت أن هناك فرقًا جوهريًا أساسيًا بين الله الخالق والعالَم المخلوق، فالله هو الكائن المطلق والمبدأ (principium) السابق الكلَّ وغير المسبوق بأي شيءٍ كان، بينما العالم له وجود عرَضي مُحدث متعلِّق بوجود الحق. إن الله في كنه ذاته مبدأ ثابت، بسيط لا يتغير ولا يتحول، وليس مركبًا بعناصر وأجزاء. وهنا يعارض أوريجانس الكثير من الأفكار الواردة في الفلسفات المختلفة والمتداولة في بيئته الثقافية في مدينة الإسكندرية، كما رأينا آنفًا.

فيقول أوريجانس: "يجب ألاَّ نَعتبر الله كجسد وكروح في جسد، بل كطبيعة روحية غير مجزَّأة. إنه لا يخضع لأي تعقيد، وليس بإمكاننا أن نفكِّر أن فيه

زيادة أو نقصانًا، ولكنه هو الواحد في الكل. إنه أيضًا الروح والمصدر لكل طبيعة روحية ولكل روح أخرى"، (*في المبادئ* ١-١-٦، الأب رحمة، *أوريجانس*، ص ٨٠).

إلا أن هذا المبدأ المطلق، أي الله الآب، لا يمكن إدراكه في ذاته، إنما نصل إلى فهمه فقط بواسطة كلمته، أي اللوجوس (logos)، الذي يلعب في فكر أوريجانس دورًا أساسيًا إذْ إنه يتوسط بين الخالق والمخلوق. فيحاول أوريجانس أن يشرح العلاقة الخاصة بين الكلمة الأزلية ومصدرها الله. إن الله الآب هو المصدر الأول غير المبدوء بشيء، هو الإله المطلق، المسمَّى باللغة اليونانية (ò theòs). أما الكلمة الصادرة منه فهي أيضًا إلهية، ولذلك تُسمَّى (theòs)، لأنها تشارك الله الآب في ألوهيته، إذْ إن اللوجوس (logos) هو صورة الآب ونوره الصادر منه الذي ينير كل إنسان، لا على شكل نور شمسنا المادي.

وفي ذلك يقول أوريجانس: "فمخلِّصنا هو إذن، صورة الله الآب غير المنظور. بالنسبة إلى الآب فإنه الحقيقة. أما بالنسبة إلينا فإنه يُظهِر لنا الآب، هو الصورة التي تُرشدنا إلى معرفة الآب الذي لا يعرفه أحد إلا الابن، ومن أراد الابن أن يكشف له"، (*في المبادئ* ١-٢-٦، الأب رحمة، *أوريجانس*، ص ٨٣).

وفي عدد من النصوص الأخرى مثل هذا يشرح أوريجانس أن الكلمة-الابن ينبثق من مصدره الأزلي، وهو الآب، بغير تفرُّع أو تجزُّأ أو انقسام فيه، أي عكس ما جاء من تصورات شتى في فلسفات أخرى من أفلاطونية وغنوصية ورواقية. إنما صار ذلك الانبثاق بفعل روحي أبدي من ذات الله، إذْ إن كل شيء في الله هو أزلي أبدي، فلم يكن هناك من وقت لم يكن فيه الكلمة أي

الابـن موجـودًا. وكـذلك يُوضـح أوريجـانس أن العلاقـة بـين الكلمـة- الابـن ومصدره الآب ليست علاقة التبني والإفاضة في خارج الذات الإلهية، إنما هي علاقة فـي داخـل الـذات الإلهيـة، أي هـي علاقـة صـميمة فـي جـوهر الـذات الإلهية. ولتوضيح هذا المعنـى أوجد أوريجانس مصطلحًا ذا أهمية كبرى في الفكر المسيحي اللاحق، وهو (omo-ousios)، الذي يعني "من نفس الذات"، أي أن هناك "شراكة تامة في نفس الذات الإلهية" بين المصدر-الآب والكلمة- الابـن. ولقـد أصـبح المـصطلح (omo-ousios) مهمًـا ومتـداولاً فـي المناقـشات الكنسية حـول طبيعـة المسيح، خاصـة فـي مجمـع نيقيا (Nicea) سنة ٣٢٥م، وفيما بعد. وهكذا كان أوريجانس يردُّ علـى التيارات الفلسفية المختلفة المذكورة أعلاه، التي كانت تتصور، علـى اختلاف مسمياتها، أن الكلمـة- اللوجوس هو شِبْهُ إلهٍ ثانٍ مخلوق في مرتبة أدنى من المصدر الأول الذي منه فاض.

فيقول أوريجانس فـي هـذا الـصدد: "هل بإمكاننا الاعتقاد أن النور الأبدي هو غيـر الله الآب، وأن النـور لا يتـألَّق بمجد؟ إن النـور بـدون ضـياء مغالطـة عقلية. وبهذا المعنـى فإنه لم يمرَّ يوم ولم يكن وقت لم يكن فيه الابن ضياءَ نور الآب، ... لأنه ضياءُ النور الأزلي الذي لم يُخلق [كما يرد في النصوص الكتابيـة]، لكنـه حقيقـة ضـياء النـور غيـر المولـود، وهـو دائمًـا كـان موجـودًا. وكذلك الحكمـة، المنبثقة من الله، هـي مولـودة مـن جوهر* الله نفسه.... وهذان التـشبيهان يُظهـران شـراكة الجـوهر بـين الآب والابـن" (*شـرح الرسـالة إلـى العبرانيين* ٣٥٩/٢٤؛ الأب رحمة، *أوريجانس*، ص ٨٤).

ولا شك أن فكرة اللوجوس (logos) حققت فـي فكـر أوريجـانس تقدمًا مهمًـا ساعد مساعدة ملحوظة في تطور اللاهوت المسيحي، فله تأثير واسـع وعميق

في التعليم الكنسي اللاحق. هكذا، كان أوريجانس أول من بدأ في تكوين القاموس اللاهوتي في المسيحية.

وإذا كان أوريجانس قد فصَّل فكره اللاهوتي الخاص بالكلمة الإلهية (logos)، إلا أنه لم يفعل ذلك فيما يخص الروح القدس (pneuma)، وهذا أيضًا عنصر أساسي في الإيمان المسيحي بالثالوث الأقدس.

والواقع أن الكلمة الإلهية لها دورٌ مهمٌ جدًا في فكر أوريجانس، إذْ إن تلك الكلمة الإلهية في نظره هي المصدر الأول لعملية الخلق: فالكل خُلق بالكلمة الإلهية، كما يُثبته مرارًا الوحي الكتابي. إن الله، الخير المطلق، أظهر ذاته في البدء في الكلمة، وفيه خلق في البدء الخلق الأول، وهو العالم الروحاني غير المرئيّ، الذي توجد فيه الأمثال أو النماذج الأُوَلى (archetypes/ prototypes) لكل الكائنات في صورة كمالها المطلق. وفي هذا التصور يتبين بوضوح تأثر أوريجانس بالفكر الأفلاطوني-الأفلوطيني حول اللوجوس أو العالم الفوقاني (hyperouranios) الذي يُعتبر الموطن الأول للأمثال النموذجية الأُولَى التي على مثالها صُنعت كل الكائنات المخلوقة. وخلاصة القول، فإن كل شيء، حسب الفكر الأوريجانسي، خُلق "في وبِ وعلى مثال الكلمة الإلهية" في عالمٍ رُوحاني نُوراني لا ظلمة فيه ولا نقصان. فكان ذلك الخلق الأول كاملاً، تواجدت فيه الأرواح أو العقول الأولى النقية الطاهرة، وهي متصلة بالكلمة اتصالاً وثيقًا لا انفصال فيه، إذْ هي منقادة بالروح القدس الإلهي، وهي تعيش حياة السعادة الدائمة في رؤية الله، محفوفة بنوره الأزلي وفي كامل الاستقبال له (*في المبادئ*، ٤-٤-٩، الأب رحمة، *أوريجانس*، ص ٨٥).

وهناك سؤال مهم وخطير يطرح نفسه بنفسه: إذا كان الخلق الأوَّل على

هذه الدرجة من الكمال الروحاني، فمن أين أتى الشر المنتشر في الكون كله الآن؟ هل حصل هذا من طرف إله شرير، كما كان يقول أصحاب بعض التيارات الغنوصية؟ أو قد حصل ذلك بسبب حادثٍ قدريٍّ إذْ إن تلك النفوس الطاهرة نَسيت بسبب ما التوجه نحو الخير المطلق فأصابها إثر ذلك ضربًا من الغفلة، فسقطت في هوة المادة، كما تقول الفلسفة الأفلاطونية على اختلاف تياراتها؟

هذه القضية، أي قضية الشر، قضية خطيرة للغاية، فقد أقلقت وحيَّرت أكبر عقول البشرية منذ فجر التاريخ، وظلت عبر القرون موضع بحث دؤوب تجاه إجابة مقنعة.

فيردُّ أوريجانس على هذا السؤال بقوله إن هذه الأرواح الطاهرة، أو العقول النورانية الأولى، وهبها الله مزِيَّة خاصة، هي مزية الحرية في الاختيار، إذْ إن الله، وهو الخير المطلق، لا يمكنه أن يَفرض أيَّ شيء على كائنات أرادها وخلقها عاقلة حرة. إذن، فهناك إمكانية للرفض والسقوط من جانب العقول. وهذا ما حدث في حقيقة الأمر.

ويقول أوريجانس: "فلقد وهب الخالق تلك العقول التي خلقها قدرة الحركة الإرادية الحرة، لكي يصير الخير الذي فيها كسبًا لها إذْ إنه محفوظ فيها بقدرتها الإرادية الحرة. إلا أن الغفلة والتعب في الجهد للحفاظ على ذلك الخير، مع الإهمال وعدم الطلب للأشياء الأفضل، بدأت من خلالها عملية التراجع عن الخير.. " (*في المبادئ*، ٣-١-٣، الأب رحمة، *أوريجانس*، ٨٧).

إذن، فعدم التقدم في الخير والسقوط في الشر ليس من إله شرير أو من قَدَرٍ أعمى، كما كانت تقول الكثير من التيارات الفكرية المعاصرة لأوريجانس.

إنما حدث ذلك التراجع عن الخير من فعل حر ناتج عن إرادة حرة أدًى إلى السقوط في درجة أدنى من الوجود. ولذلك فإن اختلاف الطبائع الموجودة في الكون يأتي نتيجة اختلاف الأفعال الحرة، وليس من فعل إلهي حتمي مطلق. ومع اختلاف الطبائع يأتي اختلاف الأجسام، فلا يمكن أن يكون هناك جسم بدون مادة، فهذا مبدأ عالم المادة. إلا أنه يجب أن نُضيف هنا أنه إذا كان هناك سقوط فهناك أيضًا إمكانية للصعود منه نحو الخلاص، لأن الأرواح التي سقطت بسبب غفلتها، يمكنها أيضًا أن ترجع إلى مبدئها الأول: وهو الله.

لاحظ الكثير من الباحثين أن أوريجانس لم يأتِ بإجابة مقنِعة على قضية الشر، (إذا ما كانت ثمة إجابة كاملة على مثل هذه القضية المستعصية)، وكذلك يبدو أن أوريجانس يُظهر في هذه القضية أيضًا مدى تأثُّره بالفكر الأفلاطوني بشكل واضح. ورغم ذلك، يجب أن يُلاحظ أيضًا أن أوريجانس أراد في المقام الأول أن يبرِّئ الخالق من تُهمة كونه مصدرًا للشر (كما قالت في ذلك بعض التيارات الغنوصية)، وكذلك من تهمة كون الشر قدرًا إلهيًا (كما جاء في الفلسفة الأفلاطونية). فعلى ضوء الوحي الكتابي ردَّ أوريجانس الشر إلى عملية إرادية حرة من جانب العقول أو الأرواح الأولى. ومن هذا المنظور لا تكون المادة شريرة في ذاتها، كما نقرأ في الكثير من التيارات الفكرية المعاصرة له، بل تكون مكوِّنًا أساسيًا للأرواح والعقول البشرية، فالمادة تأتي كجزء لا يتجزأ من الكائن البشري الذي يتكون دائمًا من عنصرين: الروح والجسد. وهكذا، فالكائن البشري، في رأي أوريجانس، يتكون من ثلاثة عناصر، حسب ما ورد في عبارة شهيرة للقديس بولس الرسول (١تك ٥: ٢٣) الإنسان هو: روح (pneuma)، ونفس (psychê)، وجسد (sôma).

وعلى أية حال، يرى أوريجانس أن العقل، بما أنه مخلوق على صورة الكلمة الإلهية أي اللوجوس ومشارك في حياته أصلاً، يظل قابلاً للرجوع إليه من خلال عمل تربوي (paideia) يقوم به اللوجوس عبر التاريخ البشري. فيقول: "فلنتأمل دائمًا في صورة الله (أي اللوجوس) حتى نتحول على مثاله" (*وعظ على سفر التكوين* ١ :١٣، الأب رحمة، *أوريجانس*، ٩٠).

هكذا، فاللوجوس الإلهي بإمكانه أن يُصلح ما أفسدته خطيئة الإنسان الأولى بعملية تسمى "الخلاص" (salvation-sôteria). ويُضيف أوريجانس أن هذا اللوجوس الإلهي، حسب التعليم الكتابي، ظهر في التاريخ البشرى في شخص يسوع المسيح الذي صار وفقًا للتدبير الإلهي مصدر الخلاص لجميع الناس، بل لجميع المخلوقات، فبالتالي هو المخلص الكلي المطلق. هكذا يظل المسيح في ذات شخصه هو المخلص، أي الذي يشفي الناس من موت الخطيئة ويملأهم بالروح القدس، لكي يُعيد الإنسان إلى خالقه والحياة الأبدية فيه. فعندئذ سيتم التدبير الإلهي إذ إن الله يصير في نهاية الأمر "كلٌ شيء في كلِّ شيء" (١كور١٥: ٢٨). وهنا يُبدي أوريجانس رأيًا جريئًا جدًّا عن فكرة المصالحة العامة الكلية التي ستتحقق في نهاية العالم، حيث سيردُّ الله آخر الأمر كل شيء إلى ذاته. وتُعرف هذه الفكرة بـ"الإعادة الكلية" (apokatàstasis)، ومعناها أن كل الكائنات على اختلاف طبائعها ودرجاتها الروحية، سترجع في النهاية إلى الله بعملية عفوٍ عامٍّ وتامٍّ للكل، حتى للذين هم في هلاك الجحيم، فلا يبقى في الآخرة شيء ناقص نجس عند مجيء ملكوت الله في كماله. فقد أُخذ على أوريجانس هذا الرأي لأنه يبدو مخالفًا للنص الكتابي الذي يتكلم دائمًا عن جزاء وعقاب مؤبَّدين.

وعلى أية حال، يتصور أوريجانس أن ذلك الرجوع سيكون على نمط الصدور: فهناك نزول من العالم الروحاني السماوي إلى العالم الأرضي، والعكس بالعكس. وهنا أيضًا يتضح تقارب واضح بين الفكر الأوريجانسي والفكر الأفلوطيني في تصورهما عن نزول الكائنات من الواحد إلى الكثرة وصعودها من الكثرة إلى الواحد. إلا أن الجديد في تعليم أوريجانس أن هذه العملية النزولية-الصعودية تتم بواسطة شخص المسيح، كونه الكلمة الإلهية المتجسدة في تاريخ البشر، فهي إذن مصدر الخلق وسبب خلاصه بلا منازع. ومن هنا يبدو أن الفكر اللاهوتي عند أوريجانس يتركز تركيزًا يكاد أن يكون كليًا على مفهوم الكلمة-اللوجوس، فأوريجانس يثبت أنه في المقام الأول لاهوتيُّ الكلمة الإلهية. زد على ذلك أن فكره اللاهوتي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالممارسات الطقوسية في الكنيسة لأنها تمثِّل، حسب الإيمان المسيحي، حضور المسيح الحي عبر الزمان والمكان. فمن خلال ممارسة الأسرار الإلهية في الكنيسة يولد المسيحي روحيًا في جماعة المؤمنين ويعيش فيها إذْ إنه ينال فيها الروح القدس، الذي هو منبع الحياة الأبدية.

جـ- أوريجانس: العالم الروحاني- الصوفي (mystikòs)

وإذا كان أوريجانس رائدًا في تكوين الفكر اللاهوتي في المسيحية، فإنه تميز أيضًا في وضع المبادئ الأساسية لمذهب الحياة الروحية (mysticism). ويستعمل أوريجانس مع المفكرين المسيحيين الأوائل الكلمة اليونانية (mystikòs)، وهي كلمة مأخوذة من الممارسات السرية في بعض الأديان الوثنية آنذاك، للتعبير ليس عن تلك الممارسات الوثنية، لكن عن التدبير الإلهي الفوقاني لخلاص البشر، والذي ظل سرًّ (secret) مكتومًا في كنه

الإرادة الإلهية منذ الأزل وهو سرٌ لم يطلع عليه أحد من المخلوقات. ومع هذا المعنى، بدءًا بأوريجانس فصاعدًا، استُعمِلتْ الكلمة (mystikòs) أيضًا بمعنى الروحاني- الصوفي للإشارة في المقام الأول إلى الحقائق الخلاصية التي تمَّت في المسيح وتتواصل في الأسرار الكنسية، ثم إلى ما يحدث في سر النفس البشرية الفردية أو حياتها الروحية في ذاتها الخفية. فهذا المعنى الأخير سيغلب آخر الأمر في مفهوم اللفظ (mystikòs)، فمنه يأتي المعنى المتداول في عامة الكلام. فاللفظ "روحاني" (mystic) أصبح يعني في الكلام العادي ما يحدث في سر الضمير البشري عند تعامله مع الله في حياته الروحية. فهذا المعنى يُتَرْجَم إلى اللغة العربية بكلمة "صوفي". ويلاحظ أن اللفظ "صوفي- روحاني" (mystic) كثيرًا ما يُستعمل عند الكلام العام للإشارة إلى كل ما هو غريب غير مألوف في حياتنا العادية، بل إلى ما يأتي خارق عن الطبيعة، حتى ما هو فضولي خيالي وغير معقول. فهكذا تم ابتذال هذا اللفظ، كما سبق أن قلنا، في ثقافتنا المادية التسويقية المعاصرة بصورة مخيفة. فهناك حاجة ماسة إلى رده إلى معناه الأول العميق ودلالته الروحية الأصيلة.

ويقسّم أوريجانس رحلة الصعود التي تعرج بها النفس البشرية في رجوعها إلى الله إلى ثلاث مراحل، فيشير إليها بثلاثة أنواع من النصوص الكتابية. وهناك ما يقابلها في فكر بعض الفلاسفة اليونانيين عند وصفهم النفس البشرية. فالرحلة الروحية في رأي أوريجانس تأتي على ثلاثة أبعاد وهي:

البُعْد الأخلاقي (morals): وهذه هي المرحلة الأولى لرحلة النفس الروحية، المشار إليها في النصوص الكتابية التعليمية الأخلاقية، من أمثال "سِفر الأمثال" (*Proverbs*). وتُعلِّم تلك النصوص السلوك القويم والحكيم في

الحياة، كما نراه ممثلاً في سِيَر الأنبياء والصالحين في الكتاب المقدس. بـ"طريق التنقية" (purification)، وهي تتطلب من الإنسان أن ينقي ذاته من كل خطيئة ورذيلة تبعد النفس البشرية عن الحياة الروحية.

بُعْد العلم الطبيعي (knowledge of nature): وهذه هي المرحلة الثانية لرحلة النفس الروحية، المشار إليها في النصوص الكتابية التعليمية من أمثال الأسفار الحِكْمية. فتحضُّ هذه الكتب على معرفة طبائع الأشياء وأسبابها معرفةً مستنيرةً تعلِّم طريقة استعمالها حسب القصد الإلهي لها، أي هي معرفة حدودها وفنائها، لكي يتوجه الإنسان إلى الأشياء الخالدة. وهذا ما يسمَّى "طريق الاستنارة" (illumination).

البُعْد التأمُّلي (contemplative): وهذه هي المرحلة الثالثة لرحلة النفس الروحية، ويشار إليها في النصوص الكتابية من أمثال سِفْر "نشيد الأناشيد" (Song of Songs)، الذي "يعلِّم الحب والشوق للحقائق السماوية الإلهية تحت صورة المُحِب والحَبيب، ويوضِّح الطريق لكي نصل إلى مشاركة حب الله وَجُوده للجميع". (*شرح "نشيد الأناشيد"*، مقدمة). وهكذا ترتفع النفس البشرية إلى مشاهدة الذات الإلهية بحبٍّ روحيٍّ صافٍ.

ويُكثِر أوريجانس من وصفه هذا الحب الإلهي في شروحه العديدة للأسفار الكتابية، بواسطة كل شكل ولون من الحب البشري الذي صار في رأيه رمزًا إلى ذلك الحب الإلهي السامي، إذْ إن لغة الحب، في رأيه، هي أنسب لغة لوصف ما يفوق العالم البشري. والجدير بالذكر أن أوريجانس استطاع أن يجمع هنا بين رؤية أفلاطون عن الحب–العشق (erôs)، كشوق متعطش للجمال والكمال، والتعبير الكتابي عن الله بأنه "محبة" (agapè)، أي حب

فياض كعطاء مطلق مجاني بذاته. فيتفق أوريجانس مع الفلاسفة اليونانيين، وخاصة أفلاطون، على أن الحب–العشق (erôs) له مكانة عالية في الحياة الروحية، قائلاً بأنه: "قوة إلهية تقود المُحِب البشري من الأرض نحو المعالي السماوية والسعادة العظمى... التي لا تُنال إلا بدافع من الحب–العشق (erôs)" (شرح *"نشيد الأناشيد"*، مقدمة). فالحب يُؤدِّي آخر أمره إلى الوحدة بين المُحِب والمَحبوب، فلذلك سُمِّيَ هذا الطريق في الحب "طريق الوحدة" (union).

إلا أن أوريجانس خطا هنا، في هذا الموضوع، خطوة مبتكرة تتجاوز التصور الأفلاطوني للحب. والحق أنه إذا كان أفلاطون تصور أن الحب–العشق (erôs) هو إله ثانوي، وسيط بين عالم الآلهة وعالم البشر، فهو يتوسط بينهما قائدًا الكائن البشري من الحب الأرضي إلى الحب السماوي، فإن أوريجانس، مستندًا إلى الوحي الإلهي الكتابي، أثبت أن هذا الحب–العشق إنما ينبع من عين الذات الإلهية، بل هو الله في ذاته، حسب ما يرد في النصوص الكتابية من أمثال القول: "الله محبة" (1يو ٤: ٤، ١٦). فبالتالي يستطيع هذا الحب–العشق إذا ما ترسَّخ في القلب البشري أن يغيِّره من أصله، قائدًا إياه إلى مصدره الأول، أي إلى الذات الإلهية.

وكان لآراء أوريجانس في الحياة الروحية–الصوفية (mystikê) صدى واسع في البيئات الكنسية اللاحقة له. لذلك، يُعتبر أوريجانس حقًّا رائدًا للروحانية الرهبانية، وصارت كتبه المرجع الأول في وصف الحياة النُّسُكية والروحية عند المفكرين المسيحيين الذين كتبوا عن الحياة الروحية عبر التاريخ.

٢-٤: الله: الحب-العشق (erôs) في فكر أوريجانس

إن التفكر في حقيقة الحب-العشق (erôs) في ضوء الوحي الإلهي قاد أوريجانس إلى تعمق عجيب في هذا المجال لم يسبقه فيه أحد. لقد تشبَّع أوريجانس بالفكر الكتابي عن الله كحب مطلق والمعبَّر عنه في بعض الآيات من أمثال: "الله محبة" (١ يو ٤: ٤، ١٦)، وهي تشير إلى أن الله في صميم ذاته حبٌّ ومحبة بلا حدود ولا شروط. فتوصل أوريجانس في فكره اللاهوتي هذا إلى منظومة رائعة في وصف هذا الحب-العشق الإلهي، فتعمق في الحقيقة أن الله في ذاته هو الحب الأصلي والمنبع الأول لكل حب في الكون، فمنه يستمد كل الكائنات حركة الحب التي تربط بينها. فليس في الكون كائن إلا وهو ثمرة لهذا الحب-العشق الإلهي، لذلك فالكل بالضرورة مجذوب به ومتوجه إليه من صميم كيانه. وهذا يتحقق بصورة أكمل في الكائن البشري إذْ إنه مخلوق "على صورة الله ومثاله" (تك ١: ٢٧)، فهو حامل أثر الحب الإلهي في صميم كيانه.

ومن ثم، هذا الحب-العشق الراسخ في الإنسان يحنُّ للرجوع إلى مصدره الأول وينبوعه الأصيل. وهكذا، فالإنسان يجد ذاته مدفوعًا من داخل نفسه بقوة عظيمة لا مفرَّ منها: هي الحب-العشق، الذي يقوده من الحب الأرضي المرتبط بالماديات بحكم تكوينه المركب وخطيئته الأولى إلى الحب السماوي الإلهي (amor caelestis or divine). وفي هذه الرؤية يرى أوريجانس أن الحب الجسدي (amor carnalis) أيضًا له دورٌ مفيد في أول الطريق الروحي. إلا أنه لن يكون كذلك في المراحل المتقدمة من الحياة الروحية، حيث يجب على الإنسان أن ينسى عالم الماديات لكي يستغرق أكثر فأكثر في عالم السماويات. فعلى هذا الأساس دافع أوريجانس عن الحياة البتولية ضد التيارات

الوثنية التي كانت ترى في الحب الجسدي التعبير الأعلى للحب-العشق (erôs)، وهذه فكرة كانت منتشرة في الكثير من الأساطير الوثنية القديمة، وأيضًا في الكثير من الرؤى الفلسفية والغنوصية المعاصرة له. وعلى هذا الأساس بنى أوريجانس منهجًا جريئًا في تأويله لنص "*نشيد الأناشيد*" (وهو سِفر كتابي يُوصف فيه حب الله للإنسان من خلال صورة قصة حب بين حبيب وحبيبته). وكان أوريجانس على وعيٍ بأن هذا السِّفْر لو فُهم فهمًا حرفيًّا ماديًّا خاطئًا قد ينغمس به القارئ في تصورات غرامية بعيدة كل البعد عن الحياة الروحية. فعلى هذا الأساس، كان أوريجانس يمنع قراءة سِفر "*نشيد الأناشيد*" للناس غير المتقدمين في الحياة الروحية، مخافة أن يقعوا في فخ حب جسدي محض. أما إذا فُهم ذلك النص فهمًا روحيًّا رمزيًّا، فسيقود القارئ إلى عالم اللوجوس الإلهي الذي يُرمز له في النص بصورة المُحب (وهو المسيح) الذي يحب حبيبته (هي الكنيسة، وهي أيضًا النفس المؤمنة) حبًّا متفوّقًا حتى إنه بذل حياته من أجلها حتى الموت، بل الموت في أبشع صوره، وهو الموت على الصليب. وكثيرًا ما يعبِّر أوريجانس عن خبرته الشخصية بهذا الحب اللامتناهي للمسيح، الذي هو الكلمة المتجسدة حبًّا للبشرية، والذي صار الحبيب المطلق لقلبه ولنفسه معًا، فيقول:

"إذا ما وُجد أحد قد احترِق بهذا الحب الأمين لكلمة الله (اللوجوس)؛ إذا ما وُجد أحد جُرِح جراحًا لذيذة بسهْم مختار من هذا الحب الحارق، كما يقول النبي [أي مؤلف النشيد]؛ إذا ما كان هناك أحد طُعن برُمح المعرفة المُلتهبِ بالحب، إلى درجة أنه الآن يحنُّ إليه ليلَ نهارَ، فلا يستطيع أن يتكلم عن غيره، لا أن يفكر في غيره، فليس لديه رغبة ولا حنين ولا أمل إلا فيه وإليه- إذا وُجد أحد في هذه الحالة من الحب، فهو فقط يمكنه أن يقول: "جُرِحْتُ بجَرْحِ الحب" (شرح "*نشيد الأناشيد*" : كتاب ٣).

والجدير بالذكر أن أوريجانس يخترع في هذا الصدد لغة جديدة للتعبير عن هذه الحالة من الحب. فيتكلم عن "الحواسّ الروحية"، أي أن الروح له إحساسات تقابل إحساسات الجسد. فالروح أيضًا في نظره "يسمع، ويرى، ويحس، ويتلذذ..." إلى آخرها من الإحساسات التي تنطبق على الروح وهي مأخوذة أصلاً من العمليات الحسية. لذلك يرى الكثير من الدارسين أن أوريجانس له مفهوم متميز عن "المعرفة الخاصة" (أي الغنوصية- gnosis) يختلف عن النظريات العديدة التي كانت متداولة عند الفلاسفة العقلانيين والتيارات الغنوصية المعروفة في زمانه. وهذا لأن "المعرفة الخاصة" (الغنوصية- gnosis) عند أوريجانس لها بُعْد عاطفي- إحساسي متميز، لذلك فهي (المعرفة) تُشبع في آنٍ واحد الاحتياج العقلي النظري (theoría) والحركة الحبية-العشقية (erôs) التى تدفع الكائن البشري من داخله نحو عالم الحقائق الإلهية. إذن، يدعو أوريجانس إلى معرفة أعلى تشمل في آنٍ واحد كلا البعدين: النظري والعشقي. ويبدو أن أوريجانس سبق في هذا المجال الكثيرَ من المفكرين اللاحقين عليه، من أمثال القديس أوغسطين (Augustine)، الذي قال: "إن الحب هو في ذاته معرفة" (amor ipse intellectus est). والواقع أنه من الصعب تحديد مفهوم الحب عند أوريجانس بصفة موحَّدة، فيمكننا أن نسميه بعبارة مركبة من العنصرين، النظري والعشقي، فهو إذن، "حبٌّ نظريٌّ أو نظرٌ حبيٌّ" (amor intellectualis- intellectus amorosus)، حيث يجمع فيه البعد المعرفي والبعد العاطفي. إلا أنه آخر الأمر لا يزال في صميمه حبًا أصليًا موحدًا إذْ إنه نابع أساسًا من الله الذي هو في ذاته حب مطلق أولاً وأخيرًا. وهكذا يمكن أن يُعتبر أوريجانس مفكرًا "غنوصيًا مسيحيًا" بالمعنى

الصحيح للكلمة، حيث جمع بين البعدين، المعرفي-النظري والعاطفي-العشقي.

ومن المعروف أن الجدلية الجارية بين الحب والمعرفة تأتي ضمن القضايا المهمة والشائعة في كل التجارب الروحية في مختلف الأديان. فهناك من يقدّم الحب على المعرفة، وهناك من يقدّم المعرفة على الحب، مما يثبت أننا هنا أمام قضية إنسانية جوهرية يتبين فيها التكوين الأساسي للكائن البشري المركب من الروح والنفس، أو من العقل والإرادة أو من النظر والعاطفة، فمستندًا إلى هذين البعدين يسير الإنسان نحو كماله الأخير، في لقائه مع المطلق، هو الله، الذي في كنه ذاته هو الحق المطلق والخير المطلق معًا.

٢-٥: قضية تأليه النفس أو ألوهيتها (theôpoiêsis or theôsis)

يرى أوريجانس أيضًا أن مشاهدة الله تقود المؤمن إلى تحولٍ جذريٍّ عميق عبّر عنه بعبارته الشهيرة أنه: "مشاركة في الحياة الإلهية"، أو بما يُسمَّى بالعبارات اللاهوتية التقليدية بـ"تأليه النفس أو ألوهيتها" (theôpoiêsis or theôsis). فيقول في هذا الصدد: "إن العقل الذي وصل إلى تمام التنقية وارتفع فوق العالم الماديّ بكليته وانشغل بمشاهدة الله بتمام التركيز فيه، يتم فيه تأليهه من جانب ما يشاهده، أي الله" (*شرح إنجيل يوحنا* : ٣٢/٢٧). والواقع أن الفكرة التي تقول: "إن الإنسان مدعوٌّ لكي يصير على مثال الله"، كانت فكرة مركزية في الفلسفة اليونانية عامة منذ أفلاطون الذي وصف مسيرة النفس البشرية من العالم المادي السفلي إلى العالم الروحاني الفوقاني (hyperouranios). إلا أن أوريجانس، مع سائر المفكرين المسيحيين من أمثال يوستينوس وإكليمندس

الإسكندري وغيرهم، اهتمَّ بإبراز الخاصيَّة المسيحية في هذه القضية. فتأليه النفس البشرية حسب الفكر المسيحي لا يأتي من طبيعتها من خلال المعرفة الغنوصية الخاصة (gnosis)، أو من ممارسة الطقوس السرية (mysteria)، كما كان معروفًا عند الكثير من التيارات الفكرية والدينية في زمانه. إنما يأتي تأليه النفس من المشاركة (koinonia) في حياة المسيح الذي، حسب ما يعلن الإيمان المسيحي، هو في كيانه إله حق وإنسان حق في آن واحد، لذلك في استطاعته أن يمنح الإنسان المؤمن المشاركة في حياته الإلهية. فيقول أوريجانس ردًا على الفيلسوف سلسيوس:

"إذْ إن المسيحيين يرَون أن المسيح تم فيه الجمع بين الطبيعة الإلهية وتلك البشرية، لكي يُتاح للطبيعة البشرية أن تصير إلهية من خلال مشاركتها (koinonia) في الطبيعة الإلهية، وهذا ليس في المسيح فحسب، إنما هو أيضًا في الذين يؤمنون به ويعيشون حسب نمط الحياةِ الذي علَّمه هو، حياةٍ تقود كل الذين يعيشون وفق تعليم يسوع إلى مودة الله ومصاحبة المسيح". (ضد *سلسيوس* ٣/٢٨).

ويشدد أوريجانس أيضًا مع غيره من المفكرين المسيحيين على أن هذه المشاركة في الحياة الإلهية لا تنبع من طبيعة النفس البشرية في حد ذاتها، كما كان يقول الفلاسفة الأفلاطونيون والغنوصيون، إنما تأتي هذه المشاركة من طرف النعمة الإلهية المحضة، المعطاة للإنسان بواسطة الروح القدس ومن خلال مشاركة حياة المسيح في الحياة الجماعية، أي الكنيسة. وهنا قد يطول الكلام عن فكرة أوريجانس في ممارسة الحياة المسيحية ولا يتسع المجال هنا لذلك.

خاتمة البحث

خاتمةً لهذا البحث الموجز عن المفكر المسيحي الكبير أوريجانس، أودُّ أن ألخص بعض من أهم النتائج التي توصلت إليها، والتي قد تفيد القارئ اللبيب كما يلي:

١- يُعتبر أوريجانس أول عالم لاهوتي في المسيحية بمعنى الكلمة. فقد استطاع أن يتبنَّى الفكر الفلسفي اليوناني لكي يعبِّر به عن الإيمان المسيحي في منظومة فكرية واسعة متماسكة. ولا عجب إذا كان قد تخلل عمله هذا الريادي بعض الغموض، بل بعض الأخطاء في نظر التعليم اللاهوتي المسيحي اللاحق عليه.

٢- كان الفكر الأفلاطوني الركيزة الفكرية الأولى في رؤية أوريجانس اللاهوتية، مما جعله يُدخل بعض الأفكار الأفلاطونية (مثل الخلق الأول والأمثال النموذجية فيه، واللوجوس الذي يتوسط بين الآب والخلق، والحركة النزولية- الصعودية للكائنات .. إلخ). إلا أن أوريجانس لم يكن مجرد ناقلٍ أو مقلِّد للأفكار الأفلاطونية بل كان مبتكرًا في تأملاته وتصوراته الفكرية. فقد اتَّخذ في بعض القضايا موقفًا غير مقبول عند الفكر الكنسي العام، من أمثال فكرة المصالحة العامة في نهاية العالم. فقد أُخِذ عليه بعض من هذه المواقف التي تُعتبر خارجة عن التعليم الكنسي القويم، حتى أُدينَ ومُنعت كتبه في بعض الكنائس في الشرق. وكان هذا سببًا من أسباب ضياع عدد كبير من

مؤلفاته. ورغم ذلك، ظلت أعمال أوريجانس اللاهوتي المصدر الأول للكثير من المصطلحات المتداوَلة في اللاهوت المسيحي اللاحق، مما يبرِّر تسميته بـ"أبو اللاهوت المسيحي".

٣- كان أوريجانس رائدًا أيضًا في الفكر الروحي-الصوفي (mystic). فكان أوَّل مَن قدم تصورًا كاملاً للطريق المسيحي الروحي-الصوفي. فمسيرة الإنسان تبدأ مع الخلق الأول في اللوجوس، فيتبعه النزول إلى العالم السفلي، ومنه يرتفع الإنسان حتى يرجع إلي العالم الأول عبر مراحل متعددة. وكذلك كان أوريجانس أول من طور بشكل منتظم فكرة الحب-العشق (erôs) كمحور مركزي للحياة الروحية في المسيحية. زد على ذلك أنه طور بشكل منتظم التأويل الرمزي للكثير من الآيات الكتابية، فمن تأملاته الواسعة والمتعمقة أخذ المفكرون اللاحقون منهجه في الحياة النسكية. هكذا استحق أوريجانس لقب "مؤسس الحياة الروحية- الصوفية في المسيحية" عمومًا، والحياة الرهبانية بنوع خاص.

وأخيرًا، أتمنى أن يكون هذا البحث الموجز عن فكر أوريجانس قد قدم نبذة مختصرة عنه وأن يكون قد شوق القراء لطلب المزيد من المعرفة به لكي يستفيدوا منه علميًا وروحيًا.

ملحق:

مختارات من كتاب الصلاة لأوريجانوس

- **امتيازات الصلاة**
  - أسس الصلاة
  - الفكر
  - نقاوة القلب
  - سمو الروح
  - بلا شك ولا تذمر
  - المسيح يصلي معنا
  - الملائكة والقديسون يصلون معنا
  - صلُّوا بلا انقطاع
- **بركات الصلاة**
  - العطايا الروحية والمادية
  - قياس العطايا
- **تكرار الكلام باطلاً**
- **أبانا الذي في السموات**
  - أبانا الذي في السموات
  - الذي في السموات

مختارات من كتاب الصلاة لأوريجانوس[١٠٠]

امتيازات الصلاة[١٠١]

أسس الصلاة:

مما يرتبط ببحثنا أن نقدم بعضًا من الأمثلة والنماذج التي تقنع الآخرين. برفعة الصلاة وقيمتها حتى يتحولوا عن فتورهم وإهمالهم. هناك استحالة دون ولادة الأطفال أو إنجابهم إذا لم يتوفر ركنان: المرأة والفعل الذي يؤدي إلى تكوين الطفل. هكذا أيضًا من المستحيل أن نحصل على هذا أو ذاك من احتياجاتنا أو تطلبات قلوبنا دون أن يقدم المرء صلاته موفورة الأركان من حيث الطريقة والميول التي يجب أن تقترن بها، ونوع الإيمان الذي تستمد قوته منه، وسجل حياة المرء نفسه التي يجب أن يمارسها بالطريقة المناسبة. فالصلاة ليست مجرد تمتمة للكلمات، أو سؤال أمور تافهة أو التماس الأمور الأرضية. كما لا يليق التقدم للصلاة والنفس تنتهبها حالة من حالات الغضب، أو المخاصمات التي تشتت الذهن (متى ٦: ٧ و١ طيم ٢: ٨) بل ولا يستطيع المرء أن يخصص وقتًا للصلاة ما لم يتطهر أولا، فالذي يصلي لن يحصل على غفران خطاياه إذا لم يغفر هو نفسه- ومن كل قلبه- لأخيه الذي أساء إليه وطلب صفحه (متى٦: ١٢ ولو ١١: ٤).

---

(١٠٠) أوريجانوس، *الصلاة*، تعريب القس موسى وهبه، مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر بكنيسة مار مرقس القبطية الأرثوذكسية، القاهرة، ١٩٧٦. ننقل هنا بعض النصوص من هذا الكتاب مع تقسيمات العناوين المذكورة في متن الكتاب.

(١٠١) أوريجانوس، *الصلاة*، ص ٢٥- ٣٢.

الفكر:

وإني اعتقد أن من يصلي بالطريقة اللائقة، أو وهو في أفضل حالاته الروحية، لا بد له أن يستفيد من صلاته بطرق مختلفة. وأول امتيازات الصلاة التي ينتفع بها الإنسان، هو إحساسه حين يجمع ذهنه للصلاة. مجرد الميل أو الاتجاه للصلاة يكشف عن حقيقة الشخص الذي يضع نفسه أمام الله، ويتحدث إليه مؤمنًا بأنه موجود أمامه، مقتنعًا أنه في حضرته تعالى وعينه عليه. ولما كانت بعض الصور الذهنية وذكريات الأشياء التي قد تتوارد على العقل قد تفسد القلب الذي تملأه مثل هذه الخيالات، نستطيع أن ندرك هذا الامتياز عندما ينحصر الذهن ويرتفع القلب إلى الله الذي نؤمن به، ونؤمن أنه يطلع على أدق حركات النفس وسرائرها. فالنفس تضع ذاتها بالإرادة لكي ترضيه باعتباره حاضرًا وناظرًا إليها وعارفًا- علما سابقًا- بكل ما يدور فيها من الأفكار، فاحصًا للقلوب والكلى (مز ٧: ١٠). حتى لو تصورنا أنه لا توجد أية ميزة أخرى يجنيها الإنسان إذا هيأ عقله للصلاة، فلا مراء أنه في إعداد نفسه في وقت الصلاة، إنما يحصل على منفعة لا يمكن تجاهلها أو التغاضي عنها. والذين يسكبون أنفسهم دائمًا في الصلاة يعلمون- بالخبرة والتجربة- أنهم في ممارستهم المستمرة للصلاة يتجنبون الكثير من الخطايا، وفي نفس الوقت تقودهم الصلاة إلى أداء الكثير من الأعمال الصالحة. وإذا كان مجرد تذكر أو تصور رجل عظيم مشهود له بالحكمة يدفعنا إلى الرغبة في محاكاته، كما يكبح أيضًا جماح النفس فيردها عن ارتكاب فعل الشر، فكم وكم يكون الأمر حين نتذكر الله الآب، وإلى أي مدى ينتفع الذين يصلون إليه وهم يتمثلونه أمام عيونهم، واثقين تمامًا أنهم في حضرته، وفي يقين كامل يتحدثون إليه وهو معهم يسمع لهم؟!

نقاوة القلب:

والكتاب المقدس يؤكد هذه الحقائق، إذ يطالب المؤمن حين يصلى أن يرفع أياديَ طاهرة، تتطهر بالصفح عن ذنوب كل من أساء إليه، وأن يصرف روح الغضب عن نفسه فلا يحمل في نفسه حقدًا على أحد (١ طيم ٢: ٨ ومتى ٦: ١٢ و١٤ ومتى ١٨: ٢١ ومر ١١: ٢٥ ولو ١١: ٤). ولكي لا يقلق الإنسان عقله بأي شيء آخر، يجب عليه- أثناء الصلاة- أن يطرح بعيدًا عنه كل الخواطر الأخرى. أليس هذا في حد ذاته من أسعد الحالات التي يمكن أن يصل إليها الإنسان؟! والرسول بولس يعلمنا هذا أيضًا في رسالته الأولى إلى تيموتاوس: فأريد أن يصلي الرجال في كل مكان رافعين أياديَ طاهرة بدون غضب ولا جدال. (١ طيم ٢: ٨).

وكذلك المرأة عندما تصلي، يجب أن تتزين بروح الاتضاع وألا تكتفي بزينة الجسد بل تهتم بزينة الروح عندما تتقدم للصلاة فتقدم الإجلال والاحترام اللائقين بالله. وذلك يتم بأن تُقصيَ عن ذهنها كل تصور أو فكر نسائي جامح، وتُزَيِّنَ نفسها لا بضفائر الشعر أو الذهب أو اللالئ أو الملابس الكثيرة الثمن بل- كما يليق بالمرأة أن تزين نفسها بما يظهر تقواها وصلاحها (١ طيم ٢: ٩) أني أعجب من إنسان يساوره الشك في أن المرأة حين تعد نفسها على هذه الصورة تغمرها سعادة حافلة، حتى وهي في حالة الاستعداد نفسها. وهذا ما يردده معلمنا بولس في نفس الرسالة: وكذلك أن النساء يزين ذواتهن بلباس الحشمة مع ورع وتعقل، لا بضفائر أو ذهب أو لآلئ أو ملابس كثيرة الثمن، بل كما يليق بنساء متعاهدات بتقوى الله بأعمال صالحة (١ طيم ٢: ٩. ١٠).

سمو الروح

ويحدثنا داود النبي عن بركات الصلاة التي يتمتع بها رجل الصلاة. ويحسن بنا أن نستعرضها معا حتى نرى في وضوح تلك الامتيازات الثمينة. النبي: إليك رفعت عيني يا ساكن السماء (مز ١٢٢: ١)، إليك يا رب أرفع للتمتع بجو الصلاة، وتحضنا على التأهب لها حتى نقدم ذواتنا لله. يقول النبي: إليك رفعت عيني يا ساكن السماء (مز ١٢٢: ١)، إليك يا رب أرفع نفسي (مز ٢٤: ١)، وهو بذلك يكشف لنا عن عمل العيون الروحية التي ترتفع عندما تكف عن التجوال في أمور العالم، وتتوقف عن الامتلاء بصور الأشياء المادية، فترتقي وتتسامى على جميع الخلائق والمصنوعات. ينحصر تفكيرها في الله وحده، الذي يستمع لها وإليه تتحدث في وقار كما يليق. حقًّا أن هذه العيون تتمتع إلى أقصى درجات اللذة: ونحن جميعًا ناظرين مجد الرب بوجه مكشوف نتغير إلى تلك الصورة عينها من مجد إلى مجد (٢ كو ٣: ١٨) ثم نشترك بعد ذلك في أثر ذلك العنصر العقلي الإلهي ونأخذ لأنفسنا نصيبًا فيه، كما يشير الكتاب إلى ذلك: نور وجهك يا رب أشرق علينا (مز ٤: ٧). فالنفس التي ترتفع وتسلك في طريق الروح، المستقل عن الجسد، لا يكفيها أن ترتقي مدارج الروح، بل تحيا في الله. وهذا يتضح من قول النبي: إليك يا رب أرفع نفسي (مز ٢٤: ١) فالنفس المرتفعة لم تعد نفسًا جسدانية، بل أصبحت روحية، ليست مادية، بل ولا صلة لها بالمادة. وغفران الخطايا من الفضائل التي تحيا في ربوع الصلاة وتقترن بها. ومما يدل على سمو مكانة هذه الفضيلة ما قاله أرميا (الصحيح: إرميا) النبي وهو يلخص الناموس كله في هذه الكلمات: لأني لم أكلم آباءكم ولا أوصيتهم يوم أخرجتهم من أرض مصر

بل إنما أوصيتهم بهذا الأمر ألا يفكر أحد منكم شرًّا على أخيه في قلبكم، (ار ٧: ٢٢ و٢٣ وزك ٧: ١٠) وإذ نتمم هذه الوصية إنما نطرح تذكار الشر- المليس الموت- وراء ظهورنا. وعندما نتقدم للصلاة نضع نصب أعيننا وصية المخلص في هذا الصدد: ومتى وقفتم تصلون فاغفروا إن كان لكم على أحد شيء (مر ١١: ٢٥) هل هناك شك إذًا من جهة المنفعة التي تجنيها النفس من وراء الاستعداد للصلاة على هذه الصورة المقدسة.

بلا شك ولا تذمر:

وقد قلنا كل هذا للدلالة على الثمار الغنية التي يمكنا أن نحصل عليها من مجرد إدراكنا لكيفية الصلاة وإعداد أنفسنا لهذا الموقف العظيم، هذا رغم التسليم جدلاً بقول المقاومين من أن الصلاة لا فائدة من ورائها. فمن الواضح أن المؤمن حين يصلي بهذه الروح ففي أثناء صلاته وتأمله في قوة الله الذي يسمعه، يستطيع أن يحس همس الصوت الإلهي. ومن الطبيعي أن يلقى عنه أي تبرم فيما يختص بالتدبير الإلهي، قبل أن يرفع قلبه بالصلاة. وهذا يتضح من النص: إذا نزعت منطقتك من وسطك، وكففت عن أن تمد أصبعك وتنطق بكلمة تذمر (أش ٥٨: ٩) لأن الذي يفيض قلبه بالرضى- رغم ما يحيط به من أحداث- إنما هو حر من هذه السلسلة (المنطقة) ولا يمد أصبعه إلى الله الذي يدبر ما يشاء من أجل تدريبنا، بل لعله لا يتذمر بسبب ضيقاته حتى سرًّا حين لا يسمعه أحد. لأنه كما ينتقد العبيد الأشرار أوامر سادتهم- مع ملاحظة أن هذا المنفذ لا يكون جهرًا- كذلك يفعل الساخطون المتبرمون وبالأحرى الذين يضمرون السخط دون الجهر به، لأنهم لا يجرءون على إعلان تذمرهم ضد العناية الإلهية على ما يحيط بهم من أحداث وضيقات.

وقد يظن هؤلاء أن شكاواهم لن تُعرف لدى الله، وأعتقد أن هذا هو المقصود من وصف أيوب: في كل هذه الأمور التي حدثت له، لم يخطئ أيوب بشفتيه إلى الله (أي ٢: ١٠). بينما يقول عنه في التجربة التي سبقتها: في كل هذه الأمور التي حدثت له لم يخطئ أيوب قدام الله (أي ١: ٢٢) والكتاب يحذرنا من هذه السقطة فيطالبنا ألا نفسح للتذمر مكانًا في قلوبنا فيقول: احترس لئلا تسترق إلى قلبك كلمة مخبوءة شيئًا محرمًا، ونقول أن السنة السابعة تقترب وهكذا (تث ١٥: ٩).

المسيح يصلي معنا:

عندما تصلي بهذه الروح، وتحصل على مثل هذه البركات، تصبح أكثر استحقاقًا للاتحاد بروح الله الأزلي الذي يملأ الكل، ثم تمارس حياة الشركة والاتحاد مع ذاك الذي يملأ كل السموات والأرض، الذي أعلن هذا على فم النبي: ألست أملأ والأرض؟ يقول الرب (ار ٢٣: ٢٤) وبالإضافة إلى هذه الشركة، فإن المصلي بسبب التقديس والتطهير - كما ذكرنا - يحصل على امتياز الاشتراك في صلاة "كلمة الله" الذي يقف في الوسط، حتى وسط الجماعة التي لا تشعر بصلاته (يو ١: ٢٦). ومع أنه في غير حاجة إلى الصلاة، إلا أنه يصلي إلى الآب مع كل الذين صار هو وسيطًا لهم، لأن ابن الله هو رئيس الكهنة[١٠٢] الذي يرفع قرابيننا، ويشفع فينا ويدافع عنا لدى الله الآب[١٠٣] مصليًا عن المصلين وضارعًا مع الطالبين ولا يمكن أن يصلي عنا

(١٠٢) عب ٢: ١٧؛ ٣: ١؛ ٤: ١٤؛ ٥: ١٠؛ ٦: ٢٠؛ ٧: ٢٦؛ ٨: ١؛ ٩: ١١؛ ١٠: ١٠.

(١٠٣) يو ١٤: ١٦. ١٦؛ ٢٦: ١٥؛ ١٦: ٧.

كأصدقاء حين لا نثابر على الصلاة بوساطته، ولا يدافع أمام الله عن المؤمنين به إذا لم نسلك في طاعته مصلين كل حين فلا فتور. وقد علمنا في الإنجيل مثلاً أنه ينبغي أن يصلي كل حين ولا يمل وضرب لنا مثل القاضي (لو ١٨: ١) وهكذا وقبل هذا قال: ثم قال لهم من منكم يكون له صديق ويمضي إليه نصف الليل ويقول له يا صديقي أقرضني ثلاثة أرغفة لأن صديقًا لي جاء من سفر وليس لي ما أقدم له (لو ١١: ٥-٦) ثم يختم هذا المثال بقوله: أقول لكم وإن كان لا يقوم ويعطيه لكونه صديقه فإن من أجل لجاجته يقوم ويعطيه قدر ما يحتاج (لو ١١: ٨) وكل من يؤمن بالمسيح يؤمن أن كلمته لا تسقط أبدًا، وأنه حق ويقين وعده الصادق الأمين: اسألوا تُعْطَوْا... لأن كل من يسأل يأخذ (متى٧: ٧؛ لو ١١: ٩) فمن يسمع هذه الوعود الأمينة ثم لا يتجه إلى الصلاة دون تردد. فإذا ما سألنا الآب فهو يعطينا الخبز الحي وليس الحجر الذي قدمه عدو الخير طعامًا ليسوع[١٠٤] وتلاميذه. يعطينا الآب لأننا أخذنا منه روح التبني[١٠٥]، فالآب يعطي العطايا الصالحة، ويمطر من السماء على الذين يسألونه[١٠٦].

الملائكة والقديسون يصلون معنا:

إن الذين يرفعون لله صلاة صادقة، لا يصلي معهم رئيس الكهنة فقط، بل كذلك الملائكة الذين يفرحون في السماء بخاطئ واحد يتوب أكثر من تسع

(١٠٤) يو ٦: ٣٣. ٣٥. ٤١. ٤٨. ٥١؛ متى٤: ٣؛ لو ٤: ٣.

(١٠٥) روم ٨: ١٥ (إذ لم تأخذه روح العبودية أيضًا للخوف بل أخذتم روح التبني الذي به تصرخ يا أبًا الآب).

(١٠٦) هنا أدمج أوريجانوس الآيات في متى٧: ١١ (لو ١١: ١٣) وخر ١٦: ٤.

وتسعين بارًا لا يحتاجون إلى توبة (لو ١٥: ٧؛ متى١٨: ١٣)، وكذلك تشترك في الصلاة أرواح القديسين الذين انتقلوا إلى هناك وهذا يتضح لنا من قصة رافائيل الذي رفع ذبيحة عقلية إلى الله من أجل طوبيا وسارة (طو ١٢: ١٢)، إن الكتاب المقدس يقول إنهما بعد أن صلّيا سُمعت صلواتهما أمام نظر مجد العظيم رافائيل، فأرسله الرب لكي يشفيهما (طو ٣: ١٦- ١٧)، ولكن رافائيل نفسه، وهو يكشف لهما الإرسالية التي عهد بها إليه كملاك من قبل الرب يقول: إنك حين كنت تصلي الآن، أنت وكنتك سارة، كنت أنا أقدم تذكار صلاتك أمام القدوس(طو ١٢: ١٢)، وبعد ذلك بقليل يقول أيضًا: فإني أنا رافائيل أحد الملائكة السبعة الذين يحملون صلوات القديسين ويدخلون أمام مجد القدوس (طو ١٢: ١٥)، وهذا بدوره يفصح- كما يقول رافائيل- عن أن الصلاة عمل صالح مع الصوم والصدقات والعدل (طو ١٢: ٨).

وأمامنا أيضًا قصة أرميا النبي حين ظهر للمكابيين في صورة شيخ كريم الشيبة أعز البهاء (٢ مك ١٥: ١٣) تحيط به الهيبة والجلال بشكل لم يألفه أحد من قبل، وإذ به يمد يمينه ويعطي يهوذا سيفًا من ذهب (٢ مك ١٥: ١٥) وفي غضون هذه الرؤية يشهد لأرميا النبي أحد القديسين، وكان قد مات منذ زمن طويل، فيقول: هذا هو الذي يصلي كثيرًا من أجل الشعب ومن أجل كل المدينة المقدسة، إرميا نبي الله (٢ مك ١٥: ١٤).

وحيث إن المعرفة تتكشف وتكتمل للقديسين: الآن في مرآة في لغز ولكن حينئذ وجهًا لوجه (١ كو ١٣: ١٢)، فليس من الحكمة أو التعقل أن نقصر التشبيه فلا تنسحب المشابهة والمطابقة على الفضائل فلا شك أن الفضائل التي نمارسها في هذه الحياة لابد أن تبلغ كمالها في حياة الدهر الآتي. وأعظم

هذه الفضائل- طبقًا لكلمة الله- هي محبة الإنسان لقريبه[1007]. ولابد لنا أن نوقن أن القديسين المنتقلين تلتهب فيهم هذه المحبة بدرجة أعلى وأعمق بكثير عن إخوتهم الذين مازالوا تحت الضعف البشري. وقد شغلت قلوب القديسين بالاشتراك في الجهاد مع إخوتهم الأضعف لأنهم يفيضون حبًا نحو إخوتهم المجاهدين على وجه الأرض. ويعبر الكتاب المقدس عن هذه الشركة بقوله: فإن كان عضو واحد يتألم فجميع الأعضاء تتألم معه، وإن كان عضو واحد يُكرَم فجميع الأعضاء تفرح معه (١ كو ١٢: ٢٦). وهذا القول لا ينطبق فقط على من يحبون بعضهم بعضًا على الأرض، بل يمكننا بحق أن نقول هذه الآية عن حب الإخوة، واهتمامهم يصل إلى جميع الكنائس: من يضعف وأنا لا أضعف، من يعثر وأنا لا التهب (٢ كو ١١: ٢٨-٢٩). والمسيح مخلصنا نفسه سبق فوضع هذا المبدأ فهو يقول أنه مريض مع المرضى وهو كذلك السجين والعريان والغريب والجائع والعطشان (متى ٢٥: ٣٥-٤٠)، وكل الذين يؤمنون بالإنجيل أو قرؤوه يعرفون أن المسيح هو ينسب إلى نفسه كل ما يحل بالمؤمنين إنما يأخذ على عاتقه كل الآمهم.

وإذا كانت ملائكة الله قد أتت ليسوع وأخذت تخدمه (متى٤: ١١)، وإذا كان من غير المعقول أن تقتصر خدمة الملائكة للمسيح على زمان إقامته بالجسد بين البشر، وهو في وسط المؤمنين ليس كمن يتكئ بل كمن يخدم (لو ٢٢: ٢٧)، فتصور معي خدمة الملائكة للمسيح الذي يريد أن يجمع معه أبناء إسرائيل واحدًا واحدًا، وعندما يضم الذين في الشتات، وينقذ الذين يئنون من

(١٠٠٧) متى٥: ٤٣ وما بعدها؛ لو ٦: ٣٥؛ ١٠: ٢٧.

الخوف ويدعونه[١٠٨]. أما يساهم الملائكة أكثر من الرسل في نمو الكنيسة وازديادها حتى أن القديس يوحنا يقول في سفر الرؤيا أن هناك ملائكة معينون لرعاية الكنائس[١٠٩]. وهكذا ندرك أنه ليس عبثًا أن تصعد ملائكة الله وتنزل على ابن الإنسان، كما تراها العيون التي استضاءت بنور المعرفة (يو ١ :٥١).

وفي أثناء الصلاة نفسها يذكر المصلي هؤلاء الملائكة باحتياجاته، حتى يعملوا في خدمته على قدر طاقتهم في نطاق الوصية العامة التي تلقوها من الرب. وقد تدور في أذهاننا رغبة أن ندرك على وجه التحقيق أن طلباتنا قد صارت معروفة ومفهومة. ولهذا لا أجد بأسًا في عرض بعض النماذج التي تشرح لنا هذه الحقيقة. افرض أن طبيبًا ما من الأطباء المقتدرين الأمناء في عملهم، يعتني بإنسان مريض بينما يصلي هذا المريض إلى الله لكي يسترد صحته. الطبيب يعرف تمامًا علة المريض، كما يعرف الدواء الناجح الذي يبرئه من مرضه وهنا يأتي عمل الصلاة يتحرك قلب الطبيب لخدمة مريضه المصلي حتى ينال الشفاء، فيعترف- بحق- أن هذه هي مشيئة الله الصالحة إذ سمع صلاته حين كان يطلب معافاته من المرض.

ولنأخذ مثلاً آخر. إنسان أغدق الله عليه عطاياه حتى زادت جدًا عن احتياجاته وإذا به ينصت إلى دعاء الفقير والمسكين ويستجيب لهما بسخاء، بينما صلاة الفقير والمسكين ترتفع أصلاً إلى الله. إذًا فاستجابة الرجل لالتماس الفقير أمثًا هي طاعة لإرادة الله. ففي وقت الصلاة، يجمع الآب السماوي بين

(١٠٨) اش ٢٧: ١٣؛ يو ١٠: ١٦؛ ١١: ٥٢؛ رسل ٢: ٣٧؛ روم ١٢: ١٠.

(١٠٩) رؤ ١: ٢٠؛ ٢: ١. ٨. ١٢. ١٨؛ ٣: ١. ٧. ١٤.

الاثنين الأول يصلي ويطلب والثاني ينفعل بالنعمة ويعطي الطلبة ولا يستطيع أن يتغافل عن احتياجات الأول بسبب مراحم الله ورأفاته.

ولهذا فلا يجب علينا- إذا ما حدثت مثل هذه المواقف- أن نظنها من قبيل الصدف البحتة. لأن الله الذي يحصي كل شعور رءوس (متى١٠: ٣٠؛ لو ١٢: ٧) قديسيه، يجمع كلاهما معًا في توافق وانسجام أثناء الصلاة. الواحد يستطيع أن يقدم خدمة ما، وتتوفر لديه الأذن الصاغية والمحبة لمن يلتمس فيه هذا الكرم والسخاء، والآخر يرفع طلبته ويصلي من كل قلبه.

وعلى هذا القياس نستدل أن الملائكة، الوقوف قدام الله، الذي يرّونه ويخدمونه لا بد أن يحضروا دُعاء المصلي ويشتركوا معه في الدعاء والالتماس والرجاء. ولا ينبغي أن تغيب عنا هذه الحقيقة، أن ملاك كل واحد حتى الأطفال الصغار في الكنيسة، يقف دائمًا ويرى وجه الآب الذي في السموات (متى١٨: ١٠) ويعاينون مجد الله خالقنا، يصلون معنا ويتعاونون إلى أقصى ما يمكن في كل ما نحتاج إليه.

صلّوا بلا انقطاع:

وأكثر من ذلك فإني اعتقد أن كلمات المؤمن أثناء الصلاة تكون مشحونة بقوة عظيمة، خصوصًا وهو يصلي بالروح والذهن (١ كو ١٤: ١٥)، فالصلاة- في هذه الحالة- تشبه النور الذي يصدر عن العقل ويخرج من الفم، ولهذا يتطهر بقوة الله ويتحرر من السم العقلي الذي يدسه العدو. ولا ينجح العدو في تسلله إلى العقل إلا مع المتكاسلين في الصلاة. فهم يغفلون الصلاة الدائمة (١ تس ٥: ١٧ ولو ١٨: ١) التي يحضنا عليها بولس الرسول مترسمًا خُطى معلمنا الصالح. لأن الصلاة التي تنبع من روح المصلي ما هي إلا

حربة حادة النصل تصقلها المعرفة والعقل والإيمان، فتصرع الأرواح الشريرة، وتهلك قوات العدو الشيطان، التي تسعى لإيقاعنا في شراك الخطيئة (مز ٦٣: ٤ وما بعدها).

والذي يمارس الصلاة الدائمة هو الذي يربط الصلاة بالأعمال، التي يتعين عليه أداؤها، كما يربط الأعمال الصالحة بالصلاة. فالأعمال الفاضلة، وإنجاز ما يوكل إلينا من أعمال يشكل جزءًا لا ينفصل عن الصلاة. وبهذه الطريقة وحدها يمكننا أن ندرك المعنى العميق الذي تنطوي عليه الوصية الإلهية: صلوا بلا إقطاع. هذا إذا أردنا أن نستوعبها كوصية يمكن تنفيذها، لأنه يترتب على هذا المضمون أن حياة المؤمن لا تخرج عن كونها صلاة عظيمة متصلة، وأن ما نطلق عليه كلمة (الصلاة) اصطلاحًا، ما هو في حقيقة الأمر إلا جزء من هذه الصلاة. وهكذا ندرك أن ما نمارسه ثلاث مرات على الأقل كل يوم، ما هو إلا صلاة جزئية وليست كل الصلاة!

ومن حياة دانيال نعرف أنه كان يصلي ثلاث مرات في اليوم ما دام الخطر يتهدده[١١٠]، ومعلمنا بطرس صعد إلى السطح ليصلي نحو الساعة السادسة. فرأى إناء نازلاً من السماء.. مربوطة بأربعة أطراف (رسل ١٠: ٩-١١). وهذه تشير إلى الصلاة الثانية التي أشار إليها داود ضمن الصلوات الثلاث، فقال: في الصباح تسمع صلاتي، بالغداة أقف أمامك وتراني (مز ٥: ٤)، كما يقول عن الصلاة الثالثة: رفع يدي كذبيحة مسائية (مز ١٤١: ٢). ولا يمكننا أن

(١١٠) دا ٦: ١٣ لدراسة فكرة الحياة كصلاة دائمة (انظر العلامة إكليمندس الإسكندري وأوريجانوس في تفسير متى١٦: ٢٢)، ويستعرض أوريجانوس هنا ثاني صلوات اليوم (الساعة السادسة) والثالثة (المساء) وهما الصلاتان اللتان تسبقان الصلاة الأولى (نصف الليل) مز ٥٥: ١٨.

نقضي فترة الليل بكمالها كما ينبغي دون أن نردد كلمة داود: في نصف الليل نهضت لأسبحك على أحكام عدلك (مز ١١٩: ٦٢)، كما نقرأ في سفر الأعمال عن معلمنا بولس في فيلبي أنه كان يصلي مع سيلا في منتصف الليل وهما يسبحان الله حتى سمعهم كل الذين كانوا في السجن (رسل ١٦: ٢٥).

بركات الصلاة

العطايا الروحية والمادية[١١١]:

قد يطلب المرء في صلاته أمورًا أرضية وتافهة، ولكنه في ذلك يخالف وصية الرب الذي أمرنا أن نطلب منه السماويَّات لأنه لا يمنح العطايا الأرضية الصغيرة (روم ١٢: ٢. ١٧-١٨). وقد يحتجُّ البعض بأن الله قد عمر القديسين بالعطايا المادية بسبب صلواتهم، كما يستندون في التدليل على ذلك إلى كلمات الإنجيل نفسه التي يستفاد منها أن الأمور الأرضية البسيطة تضاف إلى ملكوت الله وبره، ولهذا أحب أن أوجه نظر هؤلاء الأخوة إلى تعمق فهم هذه العطايا. إذا أعطانا إنسان ما شيئًا ماديًّا فلا يمكنا أن نقول إنه أعطانا ظل هذا الشيء، كما لا يمكن لهذا الإنسان أن يدعي أنه أعطانا شيئين، الشيء وظله. ولكنه يقرُّ بأنه أعطانا هذا الشيء وأنه كان يقصد أن يعطينا هذا الشيء بذاته. ومن هذا نعلم أننا إذا أخذنا هذا الشيء فلا بد أن يتبعه ظله. وعلى نفس القياس، عندما نرفع أذهاننا ونتأمل العطايا الرئيسية التي يغمرنا الله بها فلا يسعنا إلا الاعتراف بأن العطايا المادية التي مُنِحت للقديسين سواء للفائدة أو نتيجة لعمل الإيمان أو طبقًا لمشيئة الوهاب (روم

(١١١) أوريجانوس، *الصلاة*، ص ٤٥- ٤٧.

١٢: ٦؛ ١ كو ١٢: ١. ٤. ٧. ١١)، فما هذه العطايا إلا ظلال تصاحب الهبات الروحية العظمى، لأنه هكذا يشاء بحكمته حتى وإن عجزت أذهاننا عن إدراك علة العطية وسببها الذي أدى الوهاب إلى إعطائها.

وبالتالي يمكنا أن ندرك أن حنة قبل أن تحمل صموئيل (١ صم ١: ١٩ وما بعده) في أحشائها ماديًا، كانت روحها قد برئت من العقم فأثمرت روحيًا، وكذلك أنجب حزقيا أطفالاً روحيين بالذهن والفهم أكثر من الذين وُلدوا من صلب الجسد (٢ مل ٢٠: ١٨؛ أش ٣٩: ٧) استير ومردخاي والشعب كله نجوا من العدو الشرير ومن المحاربات الروحية أكثر من خلاصهم من مكيدة هامان والضالعين معه في المؤامرة (أش ٦. ٧). واستطاعت يهوديت أن تقطع قوة أمير الظلام الذي أراد أن يُذل روحها ويحطمها، أكثر من النصر التي أحرزته عندما قطعت رأس اليفارنا (يهوديت ١٣). ولا نستطيع أن ننكر أن البركة التي حلت على رأس عزريا ورفاقه هي نفس البركة التي حلت ومُنحت لجميع القديسين كما نطق بها اسحق وهو يبارك يعقوب: الرب يعطيك ندى السماء (تك ٢٧: ٢٨)، فكان هذا الندى في جوهره أعمق بكثير من الندى الطبيعي الذي أطفأ لهيب النار التي أشعلها نبوخذنصر (دا ٣: ٤٩ وما بعده). والأسود المكمّمة في حضرة دانيال النبي كانت بعينها هي تلك الأسود الخفية التي عجزت عن إيذائه روحيًا فضلاً عن الإيذاء الماديّ أننا نستطيع أن نتبين هذه الحقيقة كلما قرأنا هذا الجزء من الكتاب المقدس ومن يستطيع أن يهرب أو ينجو من بطش الوحش الذي يبتلع كل من يهرب من وجه الله؟ لقد بطش الوحش بيونان رجل الله إذ هرب من طاعته (يون ٢: ١-١١؛ ٣: ٨). ولكن شكرًا لله، لأن ربنا يسوع المسيح قد أخضع هذا الوحش.

قياس العطايا

لو أن الجميع يأخذون نفس البركات على قدم المساواة، فليس من الغريب، أنهم، مع ذلك، لا يتمتعون بالظلال المادية بالتساوي، بل قد لا يحصل البعض على شيء من هذه الظلال إطلاقًا. ويستطيع أن يتفهم هذا الأمر كل من اطلع على عمل المزولة الشمسية ودرس العلاقة بين الظل والجسم المضيء، ففي وقت معين لا يعطي مؤشر المزولة أي ظل، وفي أوقات أخرى قد يطول الظل وقد يقصر. وهكذا لا ينبغي أن تأخذنا الدهشة إذا وجدنا هبات الله تعطى لإنسان على حسب الضرورة فقط، وأن بعض الموهوبين قد لا يتبع بركاتهم الروحية أية ظلال مادية. ولا بد أن نضع في اعتبارنا أن الله يعطي وفقا لمشيئته كما أنه يهب كل شيء للمنفعة. وفي تدبيره يعمل حساب العديد من الروابط الغامضة، والظروف والأوقات التي يختارها العطاء، كل الأشياء يرتبها بدقة لصالح أولاده الذين يهبهم ويعطيهم. وفي بعض الأحيان تظهر بعض الظلال لبعض المواهب وليس كلها، وفي أوقات أخرى تبدو هذه الظلال صغيرة إذا ما قورنت بالعطايا. إذًا فالذي يطلب نور الشمس ويحصل عليه لا تأخذه النشوة أو يغمره الحزن سواء غاب الظل أو حضر، طال أو قصر، لأنه اقتنى ما هو أهم، أيْ النور. فإذا ما حصلنا على المواهب الروحية، واستترنا بنعمة الله، واستوعبنا هذه الهبات قنية صالحة (عب ٦: ٤) فلا معنى لأن نضيع الكلام هباء في الحديث عن الأشياء التافهة لأنها مجرد ظلال. جميع الأشياء المادية والجسدية، مهما كانت، لا تزيد قيمتها عن الظلال الواهنة العابرة. ولا يمكن بحال من الأحوال أن نضعها موضع المقارنة بعطايا الله المقدسة التي تقودنا إلى خلاص نفوسنا. كيف تُسوِّل لنا النفس أن نقارن بين

ثروة المال وبين غنى الكلمة والعلم (١ كو ١: ٢٧)؟ هل أستطيع أن أتصور إنسانًا يقارن بين صحة الجسد والعظام من ناحية وبين صحة العقل وقوة الروح واتزان الفكر من ناحية أخرى. فهذه النعم والمواهب الروحية- وقد رتبتها كلمة الله- لا تجعل من ألآم الجسد سوى خدش طفيف أو لعله أقل من ذلك.

وكل من أدرك المعنى المخبوء وراء جمال العروس التي يحبها العريس كلمة الله يعلم يقينًا أنها تشير إلى الروح المتفتحة بجمال يفوق الأرضيات والسماويات. من تصل بصيرته إلى هذا المعنى لا بد وأن يخجل من نسبة هذا التعبير (الجمال) إلى جمال الجسد سواء كان لامرأة أو طفل أو رجل، فالجسد لا يستطيع بطبيعته أن يقتني الجمال الحقيقي، لأن كل جسد كعشب وكل مجده كزهر الحقل؛ فالجمال الذي نراه في النساء والأطفال يقاربه الرسول بالزهرة: كل جسد كعشب وكل جماله كزهر الحقل... يبس العشب وذبل الزهر أما كلمة الله فتثبت إلى الأبد (يع ١: ١٠).

وكل من يتأمل في كرامة أولاد الله ومجدهم يعلم أن الجمال الحقيقي هو من خصائصهم، ولو أن الكلمة قد ابتذلت في لغة البشر. إن الروح التي استوعبت ملكوت المسيح الذي لا يتزعزع (عب ١٢: ٢٨) لا يسعها إلا أن تحتقر كل ملك أرضي، بل وتعتبره كَلا شيء تمامًا. وعندما تتكشف السماويَّات أمام الروح البشرية، على قدر ما تستطيع وهي في أسر الجسد، ترى جيوش الملائكة (لو ٢: ١٣) ورؤساء الملائكة وقوات الله من رؤساء ملائكة إلى عروش وسيادات ورياسات وقوات سماوية (قو ١: ١٦ وأف ١: ٢١). عندما تدرك هذه النفس بهاء الكرامة التي تنالها من الآب، هل يمكنها- مهما بلغت من ضعف- إلا أن تستصغر شأن الأمور التي تروق للجهال،

وتعتبرها بالمقارنة كأن لا وجود لها. حتى لو أعطيت للنفس كرامات العالم جميعًا، فإنها تحتقرها وترذلها، ولا يمكن أن تفرض في المثابرة على اقتناء الرياسة الحقيقية والقوة الإلهية.

إذًا، علينا أن نصلي، ونطلب من سماويّات الأمور الجليلة القدر التي لا غنى عنها لنا، ونترك بين يدي الله ومشيئته ما يختص بالظلال التي تصاحب العطايا الرئيسية والجوهرية لأنه يعرف ما نحتاج إليه بسبب جسدنا المائت قبل أن نسأله (متى٦: ٨).

تكرار الكلام باطلاً(١١٢)

وعندما نصلي يجب علينا ألا نكرر الكلام باطلاً (متى ٦: ٧)، بل يجب أن ندرك أننا نتكلم مع الله. ومتى- إذا- تعتبر صلاتنا من قبيل تكرار الكلام باطلاً؟ يتم ذلك عندما لا نفحص ذواتنا بالتدقيق، وعندما لا ندقق في الكلمات التي نقدمها في صلاتنا، وعندما نردد الأحاديث عن الأعمال أو الأقوال أو الأفكار الثانية... لأن هذه الأمور صغيرة بغيضة غريبة على قداسة الله ولا يخامرني شك في أن الذي يكرر الكلام باطلاً لا يقل عن رفاقه في المجمع القديم- كما سبق وتكلمنا- إن لم يكن أسوأ منهم حالاً. وهذا الطريق الشائك الذي يسلكه لا يقل وعورة وخطورة عن طريق أصحاب زوايا الشوارع. ولا يستطيع في هذه الحالة أن يدعي لنفسه حتى ولو مجرد مظهر البر لأن الإنجيل يضعه في مصاف الأمم الوثنية إذ يصرح بأن الأمم فقط هم الذين يكررون الكلام باطلاً. ولماذا يفعل الأمم ذلك؟ لأنه لا يخطر على بالهم شيء

(١١٢) أوريجانوس، *الصلاة*، ص ٥٥- ٥٦.

ما من الطلبات السماوية العظمى، بل تدور صلواتهم وطلباتهم دائمًا حول احتياجاتهم الجسدية والخارجية. ولذلك فمن يرفع صلاته إلى السيد الرب الساكن في السموات وفوق علو السموات (متى ٦: ٦؛ أش ٦٦: ١) ثم يطلب الأرضيات والماديات إنما هو من الأمم الذين يكررون الكلام باطلاً.

ويبدو لي أيضًا أن تكرار الكلام باطلاً من خصائص المغرمين بالثرثرة، فلا يمكن أن يكرر الكلام باطلاً إلا من اعتاد كثرة الكلام ولغو الحديث(١١٣). وهذا يرتبط بالأمور الجسدية والمادية التي لا يمكن أن تتصف بالوحدة من حيث أنها تقبل الانفصال والانقسام والتفتت والتعدد. أما الخير فواحد على خلاف الأشياء الدنيا لأنها متعددة، الحق واحد ولكن الباطل متعدد، العدالة الحقيقية واحدة ولكن لها أضداد كثيرون. حكمة الله واحدة ولكن ما أكثر فلسفات هذا العالم وعظماء هذا العالم الذين يبطلون(١ كو ٢: ٦). وكلمة الله واحد ولكن ما أكثر الكلمات الغريبة والأجنبية على الله. ولهذا فمن الصعب على الإنسان أن يتفادى السقوط في خطيئة كثرة الكلام كما أنه لا يمكنه أن ينال استجابة من الله إذا وقر في ظنه أن هذه الاستجابة تتوقف على ثرثرته وكثرة كلامه.

وعلى هذا ينبغي لصلواتنا ألا تشاكل ثرثرة الأمم أو تكرارهم الكلام باطلاً أو ما شابه ذلك من الفروض التي يؤدونها على غرار الحية(١١٤) لأن إله القديسين- وهو أب- يعرف كل ما يحتاج إليه أبناؤه ما دامت هذه الحاجات

---

(١١٣) النص اليوناني يشير إلى كثرة الكلام أما الكلمة التي وردت في متى ٦: ٧ فتشير إلى التلعثم وتكرار ترديد نطق اللفظ أو النغم أو الصوت أو الهذيان... إلخ. وقد كان بعض الوثنيين يعتقدون أنه بالتكرار المتواصل وترديد ومضاعفة أسماء الله يستطيعون أن يجتذبوا انتباه الله إليهم، وبلجاجتهم يدفعون الله إلى تحقيق حاجتهم.

(١١٤) لهم حمة (جنون) مثل حمة الحية. مثل الصل الأصم يسد أذنه مز ٥٨: ٤ فلا تتشبهوا بهم متى ٦: ٨.

جديرة بأن تعرف لدى الأب. أما إذا كان الإنسان بعيدًا عن معرفة الله فهذا يؤدي به إلى الجهل بالأمور الخاصة بالله وهذا بدوره لا يجعله يعرف ما يحتاج إليه هو من الله. ومن ناحية أخرى، يتردى في خلط خطير فالأشياء التي يظن أنه في مسيس الحاجة إليها كثيرًا ما تكون ملوثة بالخطيئة. أما المؤمن الذي يتطلع إلى ما هو أفضل وما هو إلهي فيتلقى بالرضى والمسرة كل الهبات والعطايا التي يمنحه الله إياها والتي يعرفها الأب ويعرف حاجة الإنسان إليها قبل أن يصلي لأجلها.

والآن وقد تحدثنا عما يسبق الصلاة، كما جاءت في إنجيل معلمنا متى، يمكننا أن نتأمل في التعاليم التي نستقيها من الصلاة نفسها.

أبانا الذي في السموات[١١٥]

أبانا الذي في السموات...

جدير بنا أن نفحص العهد القديم بالتدقيق لعلّنا نجد فيه، في أي سفر من أسفاره، صلاة يدعو المصلي فيها الله بكلمة الآب. لقد بحثت كثيرًا وفتشت بعناية وجدٍّ على قدر ما أستطيع فلم أجد صلاة واحدة تتضمن هذا النداء. ولكن هذا لا يعنى بالطبع أني أدَّعي أنه ليس هناك ما يشير إلى أُبوَّة الله، أو

(١١٥) أوريجانوس، *الصلاة*، ص ٥٧- ٦٣. يعتقد Chase أن النص المطول "أبانا الذي في السموات" والتعبير الموجز "أيها الآب" كان كلاهما متداولين في العصر الرسولي ولكن النص الأول كان محببًا لدى التلاميذ، وفي نفس الوقت يطابق النص الأصلي للجملة الأولى من الصلاة كما وردت في اللغة اليونانية. ومن ناحية أخرى فالنص الموجز له ما يؤيده من كلمات مخلصنا الصالح في بستان جثسيماني (أيها الآب،. ليس ما أريده أنا بل إرادتك مر ١٤: ٣٦) وما قاله معلمنا بولس: أرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخًا يا أبا الآب غل ٤: ٦، روح التبني الذي به نصرخ يا أبا الآب روم ٨: ١٥.

أن المؤمنين باسمه لم يطلق عليهم لقب البنين "أولاد الله" ولكن ما أقصده بالتحديد أننا لم نجد في أية صلاة تلك الدالة والثقة والإيمان التي تتجلى في مناداة الله بكلمة "الآب" كما أعلنها المخلص.

أما إطلاق لقب الآب على الله، ولقب البنين أو الأولاد على الملتجئين إلى كلمة الله، فهذا ما يمكننا أن نجده في أماكن متعددة. ففي سفر التثنية مثلا يقول: تركت الله الذي أبداك (ولدك) ونسيت الله الذي رعاك (أطعمك) (تث ٣٢: ١٨). كما يقول: أليس هو (الله) أباك ومقتنيك. هو عملك وأنشأك (تث ٣٢: ٦)، ثم يلومهم بقوله: أولاد لا أمانة فيهم (تث ٣٢: ٢٠). وفي سفر أشعياء النبي يقول: ربَّيتُ بنين ونشأتهم أماهم فعصوا علي (احتقروني) (أش ١: ٢). وفي سفر ملاخي: الابن يكرم أباه، والعبد يكرم سيده. فإن كنت أنا أبًا فأين كرامتي؟ وإن كنت سيدًا فأين هيبتي (ملا ١: ٦)؟.

وعلى الرغم من أن الله يُدْعَى الآب والمولودين فيه بكلمة الإيمان يُلَقَّبُون بالبنين، إلا أننا لا نجد بين القدماء ذلك المفهوم العميق لهذه البنوة الإيجابية التي لا تتحول أو تتغير. ومع ذلك فالنصوص التي أوردنا نماذجها تكشف لنا عن حقيقة هؤلاء الذين دُعُوا بالبنين، لأنهم في الواقع لم يكونوا سوى عبيدا طبقًا لما شرحه لنا الرسول بولس إذ يقول: ما دام الوارث قاصرًا لا يفرِّق شيئًا عن العبد مع كونه صاحب الجميع، بل هو تحت أوصياء ووكلاء إلى الوقت المؤجَّل من أبيه (غل ٤: ١)، ولكن ملء الزمان (غل ٤: ٤) يتضمن مجيء ربنا يسوع المسيح في وسطنا، وحينئذ يستطيع من يطلب أن يأخذ نعمة التبني لكي يُحْسَب مع الأولاد. وفي هذا يقول القديس بولس: إذًا، لم نأخذ روح العبودية أيضًا للخوف بل أخذتم روح التبني الذي به نصرخ يا أبا الآب (روم

٨: ١٥). كما نقرأ في إنجيل معلمنا يوحنا: وأما كل الذين قبلوه فأعطاهم سلطانًا أن يصيروا أولادًا أي المؤمنون باسمه (يو ١: ١٢). وفي رسالته الجامعة نتعلم أن المولودين من الله، بفضل روح التبني هذه: كل من هو مولود من الله لا يفعل خطيئة لأن زرْعَه يثبُت فيه، فلا يستطيع أن يخطِئ لأنه مولود من الله (١ يو ٣: ٩).

فإذا ما أدركنا جيدًا ما تفصح عنه الكلمات: متى صليتم قولوا أيها الآب- كما جاءت في إنجيل معلمنا لوقا- ربما نتردد في وجل، ونُحجم عن مناداة الله بهذا اللقب ما لم نكن بالحقيقة أولادا لله، مخافة أن نُضيف إلى خطايانا إثمًا جديدًا يتمثل في عدم التقوى وفي هذا التهاون وعدم الاستهتار. وما أعنيه في هذا التنبيه لا يخرج عما قصد إليه الرسول بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: ليس أحد يستطيع أن يقول الرب يسوع إلا بالروح القدس، وليس أحد وهو يتكلم بروح الله يقول أناثيما ليسوع (١ كو ١٢: ٣). ولا شك أن الرسول يستعمل تعبير الروح القدس وروح الله بمعنى واحد. وربما انتابنا شيء من الغموض والإبهام حول المقصود بقوله "أن يقول الرب يسوع بالروح القدس"، لأن هناك عددًا لا يحصى من المرائين وكثيرين من الهراطقة بل أحيانا حتى من الأرواح الشريرة وهم ساقطون تحت قوة هذا الاسم يستخدمون هذه الكلمات فكيف يتفق هذا مع ما تعلمناه من أن الإنسان لا يستطيع أن يقول الرب يسوع إلا بالروح القدس؟! إنهم لا يقولون هذا القول إلا لأنهم مُرغمون أمام قوته وسلطانه، أو رياءً منهم أمام الناس ولكن حياتهم وأعمالهم خالية تماما من سلطان هذه الكلمة. ولكن خدام كلمة الله وحدهم، من كل ما يعملون، لا يدعون أحدًا سيدًا وربًا إلا هو. إذًا هؤلاء هم الذين يستطيعون أن

يقولوا "الرب يسوع" بتصرفهم ذاته. وإذا كان هؤلاء هم الذين يقولون الرب يسوع، فيترتب على هذا- احتمالاً- أن كل من يخطئ إنما يجحد أو يلعن كلمة الله بنفس أداء الخطيئة وبأعماله الشريرة يصرخ قائلاً أناثيما ليسوع. إذًا فهناك فريق من الناس يؤمن ويجاهر بالرب يسوع وعلى نقيضهم فريق آخر يقول أناثيما ليسوع. يترتب على هذا أيضًا أن كل من ولد من الله (١ يو ٣: ٩) ولا يخطئ يشترك في زرع الله الذي يحفظه من كل الخطيئة ويعلن بأعماله: أبانا الذي في السموات. والروح نفسه يعطي شهادة لأرواحهم، أنهم أولاد الله وورثته وورثة مع المسيح (روم ٨: ١٦ وما يليها)، لأنهم، وهم يتألمون معه، لهم الحق أن ينتظروا بالرجاء أن يتمجدوا معه أيضًا. إلا أن مثل هؤلاء المؤمنين لا يقولون أو ينادون الله "أبانا" بقلوب واجفة مترددة، ولكن فضلاً عن أعمالهم فإن قلوبهم أيضًا وهي مصدر وينبوع هذه الأعمال الصالحة، إنما تؤمن بالبر بينما أفواههم تعترف وترنم بالخلاص (روم ١٠: ١٠).

وفضلاً عن هذا كله فإن الابن الوحيد يشكل كل أفكار هؤلاء البنين وكلماتهم وأفعالهم لكي تكون على صورته (غل ٤: ١٩)، فتتكاثر فيهم صورة الله غير المنظور (قو ١: ١٥). وهكذا تتوافق الصورة مع خليقة الله التي صنعها، الذي يجعل شمسه تشرق على الصالحين والأشرار، ويمطر على الأبرار والظالمين (متى٥: ٤٥)، هكذا تتمثل فيهم صورة السماوي (١ كو ١٥: ٤٩)، الذي هو نفسه صورة الله. وعلى هذا فالقديسون هم صورة الصورة، ولما كان الابن هو صورة بهاء الله ورسم جوهره، فهم يأخذون انطباع النبوة ليس فقط لأنهم يصبحون على غرار جسد مجد المسيح (فل ٣: ٢١)، بل يشابهون أيضًا الله الظاهر في الجسد لأنهم يتألفون مع المسيح في جسد مجده واستحال

في تجديد أذهانهم (روم ١٢: ٢)، ولهذا يقولون في كل الأمور "أبانا الذي في السموات". أما الذي يخطئ- كما يقول معلمنا يوحنا في رسالته- فهو من الشيطان لأن الشيطان يخطئ منذ البدء (١ يو ٣: ٨ وما يليها). وكما أن زرع الله الذي يثبت فيمن وُلد من الله، يجعل من المستحيل عليه أن يخطئ لأنه تكون على صورة الابن الوحيد الكلمة، فعلى نفس قياس كل من يخطئ يوجد فيه زرع الشيطان، وإذا كان هذا الزرع الشرير في نفسه يتعذر على مثل هذه النفس أن تتقدم إلى ما هو أفضل. ولكن من أجل هذا الغرض بالذات ظهر ابن الله لكي يقضي على أعمال الشيطان (١ يو ٣: ٨)، لذلك صار من الممكن عن طريق حلول كلمة الله في أرواحنا أن يقضي ويسحق أعمال الشيطان، وأن ينزع الزرع الشرير المغروس فينا لنُصبح أولاد الله.

لهذا لا ينبغي لنا أن نظن من واجبنا أن نتعلم ترديد كلمات الصلاة في الوقت المعين لها فقط، بل يجب أن نفهم ما نقوله في الصلاة بلا انقطاع، حتى تصبح حياتنا صلاة دائمة لا تنقطع فيها نردد قولنا: أبانا الذي في السموات. حذار أن نجعل لنا وطنا على الأرض (فل ٣: ٢٠)، بل يجب أن نسعى جاهدين أن يكون وطننا في السموات عرش الله، لأن مملكة الله قد تأسست على كل من يحمل صورة السماوي، وهكذا أصبح هو نفسه سماويًا.

الذي في السموات:

من الخطأ البين أن تظن أن الآب محدود بكيان جسدي أو أن له إقامة في السماء حين نقول أن أبا القديسين هو في السماء؛ لأنه لو قلنا بمثل هذا الرأي لكان معنى ذلك أن الله أقل من السموات ما دامت هذه السموات تحتويه. ولكن

الأحرى بنا أن نؤمن أن الله في سلطانه الإلهي- الذي لا يحده تعبير لغوي- يشمل كل الأشياء، ويحيط بها ويحفظها.

وعلى وجه العموم، هناك الكثير من النصوص التي إذا أخذناها بمعناها الحرفي يتبادر إلى أذهاننا ذلك المفهوم الخاطئ عن الله باعتبار أن له مكانًا ما أو حيزًا محدودًا. ولكن الواجب يقضي على القارئ أن يدرك الاتجاه السليم في معاني هذه النصوص لأنها تشير إلى مفاهيم روحية عميقة عن الله. ومن أمثال هذه النصوص ما جاء في إنجيل معلمنا يوحنا: أما يسوع قبل عيد الفصح وهو عالم أن ساعته قد جاءت لينتقل من هذا العالم إلى الآب، إذا كان قد أحب خاصته الذين في العالم أحبهم إلى المنتهى (يو ١٣: ١). ثم يستطرد بعد هذا بقليل قائلاً: يسوع وهو عالم أن الآب قد دفع كل شيء إلى يديه، وأنه من عند الله خرج وإلى الله يمضي (يو ١٣: ٣). ثم يقول بعد ذلك: سمعتم أني قلت لكم أنا أذهب ثم أتي إليكم. لو كنتم تحبونني لكنتم تفرحون بالحق لأني أمضي إلى الآب (يو ١٤: ٢٨). فبعد ذلك يقول: وأما الآن فأنا ماض إلى الذي أرسلني وليس أحد منكم يسألني أين تمضي (يو ١٦: ٥). فلو أخذنا هذه النصوص بمعناها الحرفي الضيق فلا بد لنا بالتالي أن نلتزم بنفس المنهج حين نقرأ: أجاب يسوع وقال لهم: إن أحبَّني أحد يحفظ كلامي ويحبه أبي وإليه نأتي ومعه نقيم (وعنده نصنع منزلا) (يو ١٤: ٢٣).

هذه الكلمات التي تصف مجيء الآب والابن إلى من يحب كلمة المسيح لا شك أنها لا تعني الحضور في مكان معين ولا ينبغي أن نفهمها على هذا النحو. ففي نزول كلمة الله لكي يسكن معنا، يليق بنا أن نتأمل مجده وهو يضع نفسه بالحياة بين البشر (فل ٢: ٧)؛ فإذا قيل أن الكلمة يعبر خارجًا من هذا

العالم إلى الآب (يو ١٣: ١) فلا بد أن ندرك أن الرب هناك في ملئه وكماله بعد عودته من تخليته إذ أخلى نفسه بيننا وعاد إلى ملئه الذاتي (فل ٢: ٩-١٠)[١١٦] ومن جهتنا نحن، إذًا ما تبعناه واتخذناه دليلا ومرشدًا فإننا كذلك سوف نحصل على الامتلاء ونخلص من كل ما فينا من فراغ. إذًا فليذهب كلمة الله إلى ذاك الذي أرسله (يو ١٦: ٥) وليمضي خارجًا من العالم ويذهب إلى الآب. وهكذا نقرأ في نهاية إنجيل القديس يوحنا هذه الكلمات: لا تلمسيني لأني لم أصعد بعد إلى أبي (يو ١٧:٢٠) فهنا أيضًا علينا أن نستوعب المغزى الروحي من هذه الألفاظ حتى نفهم صعود الابن إلى الآب بالطريقة التي تليق بالله وذلك عندما نتأمل في خشوع فنرى في هذا الصعود ارتفاع العقل قبل أن يكون صعودًا بالجسد[١١٧].

كان لابد لنا أن نتناول هذه النقاط بالبحث عن دراسة هذا النص: أبانا الذي في السموات، وذلك حتى يمكن الفصل في تلك المعاني المهينة عندما يتصور الناس أن الله في السماء بمعنى أن له مكانًا بالذات. ولكي يتضح لنا مدى الخطأ في مثل هذا المعنى، ينبغي أن نتبين أن القول بأن الله له مكان معين يرادف القول بأن الله له جسد وهذا يترتب عليه أسوأ النتائج وأوخمها وأبعدها عن الإيمان، لأن هذا يعني أنه كائن مادي قابل للانقسام كما أنه يجوز عليه الفناء لأن هذه هي الصفات التي تنطبق على كل جسد. فإذا كان هذا الاستدلال غير صحيح، وإذا كان أصحاب هذا الرأي لا يخدعون أنفسهم وهم

(١١٦) لأن فيه سر أن يحل فيه كل الملء فل ٢: ٧ وكذلك ٢ كو ٤: ٦: فإنه فيه يحل كل ملء اللاهوت جسديا قو ٢: ٩ والتي هي جسده ملء الذي يملأ الكل في الكل أف ١: ٢٣.

(١١٧) هذا مثال واضح لما تتميز به نظرية أوريجانوس في التفسير من حيث التأكيد على المفهوم الروحي أو العقلي في مقابل المفهوم المادي وإن كان لا يستبعده تمامًا.

يدعون الإلمام الكافي بالموضوع، فليدلني أحدهم كيف يمكن- في مثل هذه الحالة- أن تكون لله طبيعة أخرى تغاير الطبيعة المادية.

ولما كان الكثير من النصوص التي قيلت قبل مجيء المسيح في الجسد، تبدو وكأنها تفيد أن الله له وجود محدود، فليس من قبيل الاستطراد إذًا- فيما يبدو لي- أن نتناول بالدرس والبحث بعضًا من هذه النصوص حتى نزيل ما قد يعتري تفسيرها من لبس أو إبهام خصوصًا عند الذين يظنون- بسبب ضيق أفقهم- أن إله الكل يحده مكان محدود المعالم.

فقد جاء أولاً في سفر التكوين عن آدم وحواء أنهما سمعا صوت الرب الإله ماشيًا في الجنة عند هبوب ريح النهار فاختبأ آدم وزوجته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة (تك ٣: ٨). وإذا كان البعض يرفض الدخول إلى كنوز الكتاب المقدس، بل ولا يحاولون حتى مجرد أن يقرعوا الباب (لو ١٣: ٢٥) حتى يدركوا أعماق الكلمة، فإني أسألهم: إذا كان الله يملأ السماء والأرض (ار ٢٣: ٢٤)، وهو- فيما يقولون- يتميز السماء ماديًا عرشًا له، والأرض موطئًا لقدميه (متى٥: ٣٤ وما يليها وأش ٦٦: ١)، فكيف يمكن أن يحتويه مكان يتضاءل من حيث الحجم إذا ما قورن بالسماء والأرض معًا، لأن الفردوس المادي الذي يتحدثون عنه لم يملأه الله تمامًا، وليس ذلك فقط بل أن هذا الفردوس أكبر وأعظم منه بحيث يحتوي الله وهو يمشي جائلاً فيه ويمكن أن يسمع فيه وقع أقدامه؟! وهذا يسوقنا إلى حماقة أشد وأنكى لأن آدم وحواء كانا خائفين من الله بسبب عصيانهما له ثم يختبئان من وجه الله بين أشجار الجنة. لم يقل الكتاب أنهما أرادا الاختفاء على هذه الصورة، بل يجزم بأنهما

اختبأ بالفعل. ثم نأتي إلى تساؤل ثالث- يسيره هذا المفهوم المادي- كيف يتفق أو يجوز أن نقول أن الله أخذ يبحث عن آدم قائلاً: أين أنت؟ (تك ٣: ٩).

لقد سبق أن عالجنا هذه النقاط باستفاضة عندما كنا ندرس سفر التكوين(١١٨). ومع ذلك فلا يمكننا أن نعبر في صمت على هذه المشكلة العامة، إلا أننا سنكتفي باسترجاع الكلمات التي قالها الله في سفر التثنية: إني سأسكن فيهم وأسير بينه (٢ كو ٦: ١٦)، ومن هنا يتبين المعنى أن الله كما يسير في وسط قديسيه هكذا يكون سيره في الفردوس، والخاطئون جميعًا يختبئون أمامه، ويتجنبون نظراته لأنهم فقدوا ثقتهم(١١٩). وعلى هذا المنوال خرج قايين أيضًا من وجه الرب وسكن في أرض نود في مقابل عدن (تك ٤: ١٦)، وكما يسكن الله في قديسيه، هكذا يسكن في السماء سواء كانت هذه السماء تشير إلى كل قديس يحمل صورة السماوي(١٢٠)، أو تشير إلى المسيح المذخر فيه كل كواكب السماء وأنوارها(١٢١). كذلك يمكننا أن نقول أيضًا إنه يسكن في السماء خلال قديسيه الذين انتقلوا إلى الكنيسة المنتصرة، ولهذا قال المرنم: إليك رفعتُ عيني يا ساكن السماء (مز ١٢٣: ١).

وإلى جوار هذا نضع كلمات جامعة: لا تتعجل فتنطق كلمة قدام وجه الرب، لأن الله في السماء من فوق وأنت على الأرض من تحت (جا ٥: ٢)،

(١١٨) لأوريجانوس ١٧ موعظة على سفر التكوين في الترجمة اللاتينية فقط مع إضافات لرفينوس. كما كتب تأملات في ١٣ كتابًا وهي التي يشير إليها هنا ولكن لم يبقى منها سوى شذرات متفرقة.

(١١٩) فلا تطرحوا ثقتكم التي لها مجازاة عظيمة عب ١٠: ٣٥.

(١٢٠) وكما لبثنا صورة الترابي سنلبس أيضًا صورة السماوي ١ كو ١٥: ٤٩.

(١٢١) لكي تكونوا بلا لو وبسطاء أولاد الله بلا عيب في وسط جيل معوج وملتو تضيئون بينهم كأنوار في العالم فل ٢: ١٥ وسر السبعة الكواكب التي رأيت على يميني.. السبعة الكواكب هي ملائكة السبع الكنائس رؤ ١: ٢٠.

لأن هذه الكلمات إنما ترمي إلى إبراز حقيقة الفارق الذي يفصل بين الساكنين في جسد الضعة[١٢٢]، وبين الذي يعيش مع الملائكة- بفضل معونة الكلمة- ومع القوات المقدسة ومع المسيح نفسه. إذًا فليس من الغريب أن يطلق لفظ السماء رمزيًا على المسيح، ويصبح بذلك هو عرش الآب، وتسمى كنيسته الأرض التي صارت موطئًا لقدميه[١٢٣].

أرجو بعد هذا العرض السريع لبعض فقرات العهد القديم التي قد توحي بمكانية الله أو محدوديته، أن أحث القارئ بكل الوسائل الممكنة على فهم الكتاب المقدس وتفسير معانيه على أساس روحي سامٍ خصوصًا وهو يقرأ مثل هذه النصوص التي تنسب إلى الله أوصافًا أو أعمالاً مادية محدودة.

كان من الضروري أن نتعرض لهذه النقطة ونحن نتدارس هذه الكلمات "أبانا الذي في السموات"، حتى يزول كل غموض يحيط بجوهر الله، ونرتفع به عن مستوى مادة الأشياء المخلوقة، بل ولا توجد شركة بين الله وبينها حتى وإن وهبها الله مجدًا وقوة من لدنه. وأقصى ما يمكننا أن نقوله عنها أنها أعطيت قبسًا من ألوهيته.

(١٢٢) الذي سيغير شكل جسد تواضعنا ليكون على صورة جسد مجده بحسب عمل استطاعته أن يخضع لنفسه كل شيء في ٣: ٢١.

(١٢٣) وأما عن الابن كرسيك يا الله إلى دهر الدهور عب ١: ٨ وأما أنا فأقول لكم لا تحلفوا البتة لا بالسماء لأنها كرسي الله ولا بالأرض لأنها موطئ قدميه متى٥: ٣٤ وما بعدها.

المقالة الثالثة

مقدمة في التصوف

١ـ ماهية التصوف الإسلامي

٢ـ مصدر التصوف الإسلامي

٣ـ مكانة التصوف في الإسلام

٤ـ التصوف الإسلامي ثورةً ونظامًا

٤ـ١: التصوف ثورة روحية لإصلاح المجتمع الإسلامي

٤ـ٢: من الظاهر إلى الباطن

٤ـ٣: التصوف نظامًا

٥ـ التصوف الإسلامي والحوار الديني

مقدمة في التصوف[١٢٤]

١- ماهية التصوف الإسلامي

ما التصوف وما مكانته في الإسلام؟ هل هو إسلامي الطابَع أم هو أجنبي ودخيل على الفكر الإسلامي؟ وما هي أهم مراحله التاريخية؟ وهل له أهمية للإنسان المعاصر أو قد صار من بقايا موروث قديم لا محل له في عصرنا العلمي التكنولوجي؟

هذه بعض التساؤلات التي كثيرًا ما تطرأ في حديثنا عندما يُجرَى ذكر عن "التصوف الإسلامي" أو "التصوف في الإسلام"، فتختلف الأجوبة عليها أشد الاختلاف. فهناك من يدافع عن التصوف ويؤيده حتى يجعله الدين كلَّه. وهناك من يعارضه ويرفضه حتى التكفير بحجة أنه خارج عن دين الإسلام، بل مُفسد له من أساسه. إذن، فإزاء تلك الآراء المختلفة المتضاربة، لا بد للمرء العاقل من اتخاذ موقفٍ حكيم بعيدًا عن الأحكام المسبقة والأهواء الفردية المتحيزة. فلذلك نرى أن أصوب وأعقل طريق لمعالجة هذه الإشكاليات هو اللجوء إلى الواقع التاريخي الأكثر موضوعية وثقة مع إعادة قراءة مصادره الأصلية في ضوء المناهج العلمية الحديثة المقبولة في المراكز العلمية المعاصرة. لذلك نقدم هنا بعض الخطوط العامة للتصوف الإسلامي من ناحية تاريخه ومضمونه كما نقرؤها في مصادره التاريخية الموثوق بها.

---

(١٢٤) هذه المقدمة مقتبسة بتصرف من مقدمة كتاب: جوزيبي سكاتولين- أحمد حسن، *التجليات الروحية*، ص ٧-٣٥.

أما من الناحية التاريخية فيمكننا وصف التصوف الإسلامي بأنه ظاهرة تاريخية عامة ومهمة في التاريخ الإسلامي كله؛ بل هو من أهم وأبرز تجلياته، بلا شك. والواقع أن التصوف الإسلامي يمثل حركة تاريخية واسعة ممتدة عبر القرون أنتجت إنتاجًا دينيًا وثقافيًا وفنيًا متميزًا في جملة الحضارة الإسلامية؛ وهذا واقع لا أحد يمكنه إنكاره. فقد بدأت هذه الحركة الرُّوحية في القرن الأول الهجري مع حركة العباد والزهاد الأوائل من أمثال الحسن البصري (ت١١٠هـ/ ٧٢٨م) وغيره. ثم نمت وتطورت تلك الحركة الروحية في القرنين الثاني والثالث الهجريين مع التعمق في خبرة الحب الإلهي من أمثال رابعة العدوية البصرية (ت١٨٥هـ/ ٨٠١م)، وفي فكرة الفناء والبقاء من أمثال الجنيد (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، وغيرها من التبصرات الروحية. بعد ذلك دخلت الخبرة الصوفية في إشكالية الوحدة مع الله، عند متصوفة من أمثال الحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ/ ٩٢٢م). فأدّت هذه الحركة الروحية آخر الأمر إلى مأساة الحلاج، التي تُمثل في التاريخ الإسلامي مظهرًا من مظاهر التوتر بل التصادم بين عالَم الفقراء (المتصوفة) وعالَم الفقهاء (المتكلمين). وإثرَ ذلك اتجهت هذه الحركة الروحية اتجاهين: فهناك اتجاه عُرف بالتصوف السُّنِّيّ في القرنين الرابع والخامس الهجريين وفيما بعد، حيث اجتهد أصحابه، من أمثال الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م) وغيره، في إيجاد صيغة توافقٍ مُقنع بين الخبرة الصوفية الباطنة وظاهر الشريعة الإسلامية. فقد أنتج هذا الاتجاه الصوفي السنِّي المصنَّفات الصوفية العظيمة المعروفة في التراث الصوفي، من أمثال *"الرسالة القشيرية"* للإمام أبي القاسم عبد الكريم القشيري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، و*"إحياء علوم الدين"* للإمام أبي

حامد محمد الغزالي الذي يمثل قمة التصوف السني. وإلى جانب هذا الاتجاه السني نجد اتجاهًا آخر توغل في مجالات أكثر نظرية وفلسفية، خاصة عند أصحاب المدرسة المسمَّاة بـ"وحدة الوجود" فيما بين القرنين السادس والسابع الهجريين فصاعدًا، عند صوفية من أمثال الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) وغيره. فقد اجتهد أصحاب هذه المدرسة في إيجاد صيغة توافق بين التصوف وبين ما يسمونه "باطن الشرع"، أي معناه العميق ومقصده الأعلى. فهذا الاتجاه الصوفي أيضًا أنتج مصنَّفات صوفية عظيمة متشبعة بنظريات فلسفية رائعة عميقة مُبدعة، تُعتبَر من أهم تجليات الفكر الإسلامي عبر القرون. وبعد ذلك، منذ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي فصاعدًا، تطورت حركة التصوف وتوسعت فيما يُعرَف بظاهرة الطرق الصوفية، التي ازدهرت وانتشرت في العالم الإسلامي كله حتى أيامنا الراهنة. ومن المعروف أن الطرق الصوفية قامت بدور كبير ومُهمٍّ في نشر الدين الإسلامي عبر القارات، كما كان لها دور فعَّال ومهمٌّ في مجال التربية الأخلاقية لعامة الشعوب الإسلامية عبر الأجيال، ولا يزال هذا الدور مستمرًا حتى يومنا الحالي.

وأما من ناحية المضمون، فمن الصعب أن نقوم بتلخيص الأفكار والتجارب والتبصرات جدٌّ الكثيرة المتنوعة، التي أتت بها هذه الحركة الروحية عبر التاريخ في سطور معدودة. فلنذكر هنا على سبيل المثال فقط بعض التعريفات العامة للتصوف الإسلامي التي تُبْرِز بعضًا من ملامحه الرئيسية الجوهرية.

يقول واحد من أبرز الدارسين المعاصرين في التصوف الإسلامي، وهو العالم المصري الشهير أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (ت١٩٩٥) معرِّفًا إيَّاه بقوله:

"التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيًا، وتتحقق بواسطة رياضات عملية معيَّنة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقًا لا عقلاً، وثمرتُها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابَع وذاتية"(١٢٥).

يذكر التفتازاني في هذا التعريف بعضًا من العناصر الرئيسية التي يتميز بها التصوف، وهي: الترقي الأخلاقي، الفناء في الحقيقة العالية، العرفان الذوقي المباشر، الطمأنينة والسعادة الروحية، والرمزية في التعبير الصوفي، إذْ إن اللغة الصوفية يصعب فهمها لمن ليست لديه خبرة صوفية. ويُفصِّل التفتازاني ذلك، فيقول:

"ونظرة تحليلية إلى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقًا للسلوك إلى الله، تبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيًا، ويتدرج السالك له في مراحِل متعددة تُعرف عندهم بالمقامات والأحوال، وينتهي من مقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله، وهي نهاية الطريق. ويعني الصوفية بالمقام مقام العبد بين يدَي الله فيما يُقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات. ومن أمثلة المقامات عندهم: التوبة والزهد والورع والفقر والصبر والرضا والتوكل وما إلى

(١٢٥) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، *مدخل إلى التصوف الإسلامي*، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٨.

ذلك. أما الأحوال فهي ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار، وليس الحال، كما يقول الطوسي(١٢٦)، من طريق المجاهدات والعبادات التي ذكرناها. ومن أمثلة الأحوال عندهم: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين وغير ذلك"(١٢٧).

وهناك عدد كبير من التعريفات عن التصوف تَرِد في مختلف المصنفات الصوفية، وهي تُوضح وتُبين مفهوم التصوف ومضمونه عند أصحابه. نذكر البعض منها على سبيل المثال لا الحصر:

يقول أبو القاسم النصراباذي (ت٣٦٧هـ/ ٩٧٧م): "التصوف نور مِنَ الحق يدُلُّ على الحق، وَخاطِر مِنهُ يشير إليه، التصوفُ فَناؤكَ عن الكونَيْن لِيَبْقي، مُكَوِّنهُما"(١٢٨).

ويقول الغزالي: "فإذا الفرق بين علوم الأولياء [الصوفية] والأنبياء، وبين علوم العلماء والحكماء [المتكلمون والفلاسفة] هذا، وهو أن علومهم تأتي من داخل القلب، من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت، وعلم الحكمة يأتي من أبواب الحواس، المفتوحة إلى عالم المُلك، وعجائب عالم القلب، وتردده بين عالمَيْ الشهادة والغيب، لا يمكن أن يستقصى في علم المعاملة، فهذا مثال يعلمك الفرق بين مدخل العالمين"(١٢٩).

(١٢٦) هو أبو نصر السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ/ ٩٨٨م) وهو صاحب الكتاب الصوفي المعروف *اللمع في التصوف*.

(١٢٧) التفتازانى، *مدخل*، ص ٣٨-٣٩.

(١٢٨) عبد الملك الخركوشى، *تهذيب الأسرار*، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافى، أبو ظبى، الإمارات، ١٩٩٩، ص ٣٦- ٣٧.

(١٢٩) الغزالى، *إحياء علوم الدين*، جـ٣، ص ١٣٦.

وقال عنه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م): "...هو عِلم تُعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن، لنيل السعادة الأبدية، وموضوعه التزكية والتصفية والتعمير المذكورات، وغايته نيل السعادة الأبدية، ومسائله ما يذكر في كتبه من المقاصد. وهذا العلم علم الوراثة التي هي نتيجة العمل، المشار إليه بخبر: من عَمِل بما عَلِم، ورّثه الله عِلمَ ما لم يَعْلَم"(١٣٠).

وقال الإمام عبد الوهاب الشعراني (ت٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م): "اعلم يا أخي -رحمك الله- أن علم التصوف عبارة عن علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، فكل من عمل بهما انقدح له من ذلك علوم وآداب وأسرار وحقائق تعجز الألسن عنها"(١٣١).

وخلاصة القول، فإننا نرى من أقوال المتصوفة أن التصوف يحتوي على عدد من العناصر، يمكننا تلخيصها فيما يلي:

١- إن التصوف خبرة عملية ذاتية في المقام الأول، وليس ضربًا من العلوم النظرية مثل الفقه وعلم الكلام والفلسفة ...إلخ. فإن المعرفة الصوفية لا تأتي من دروس نظرية في الأمور بقدر ما تُحصَّل من مجاهدات ورياضات ذاتية. لذلك فإن الصوفية يتكلمون عن المعرفة

(١٣٠) محمد على حمد، *حقيقة التصوف وكرامات الأولياء*، مطبعة جامعة الخرطوم، السودان، ١٩٧٩، ص٢؛ والقول (من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم) يوجد في مصادر كثيرة منها: أبو نصر السراج الطوسى، *كتاب اللمع*، تحقيق عبد الحليم محمود- طه عبد الباقى سرور، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٤٧؛ وفي *"شرح الأنصاري على الرسالة القشيرية"*، طبعة دار الطباعة العامرة، مصر، بدون تاريخ نشر، ص٧؛ وأحيانًا يتداول هذا القول بين الصوفية على أنه حديث إلا أنه غير موجود في المصنفات الرسمية للأحاديث.

(١٣١) عبد الوهاب الشعرانى، *الطبقات الكبرى*، دار الفكر العربى، القاهرة، بدون تاريخ، جـ١، ص ٤.

كذوق أو تذوُّق للحقيقة الأسمى، لا كعلم نظري مجرد. فطالما تجادل المتصوفة مع "العقلانيين" الذين يعتمدون على العقل باعتباره الوسيلة الرئيسية للوصول إلى الحقيقة العليا.

٢- ويتدرج السلوك الصوفي عبر عدد من المراحل الروحية التي تُسمَّى عندهم بالمقامات (التي تأتي في الغالب من المجاهدات الذاتية) والأحوال (التي تأتي في الغالب من المواهب الإلهية). ويختلف عدد وترتيب هذه المراحل الروحية من صوفي لآخر. ومجموع هذه المراحل الروحية يشكل ما يسمَّى بـ"الطريق الصوفي"، الذي لا بدَّ من سلوكه لكل من أراد الوصول إلى غايته، لذلك يُسمَّى أيضًا بـ"السلوك الصوفي". ونظرًا لصعوبة هذا الطريق فهناك مبدأ عام عند المتصوفة يُثْبت أن هذا السلوك الروحي يجب أن يتم تحت إرشاد شيخ محقِّق يساعد المريد في تقدمه الروحي مع تجنب مخاطر الطريق.

٣- وأخيرًا، يصل الصوفي إلى نهاية الطريق أو إلى مقصده الأسمى فى المراحل العليا من أمثلة المعرفة والمحبة، حتى الفناء التام في الحقيقة العليا، أي في الله. وهناك يصير الصوفي في حضرة الحقيقية العالية، المشار إليها في الحديث الشريف: "ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"(١٣٢) من الأسرار الإلهية. وقد عبر بعض الصوفية عن تلك التجربة العميقة الفريدة بعبارات غريبة عُرفت عند القوم بـ"الشطحات الصوفية"، التي أثارت مجادلات عنيفة حتى درجة الاستنكار والرفض من طرف بعض الناس بسبب صياغتها اللفظية

(١٣٢) حديث سبق تخريجه.

المذهلة المُغرية. إلا أننا نجد عند كبار المتصوفة من أمثال الطوسي والغزالي تأويلات معقولة ومقبولة لتلك الشطحات الصوفية التي تدل على عمق التجربة الروحية والتي لا تستطيع لغتنا العادية التعبير عنها بصيغة بسيطة.

ولقد وُصف السلوك الصوفي بأسماء متعددة وقُسم تقسيمات مختلفة من أهمها ذلك التقسيم الثلاثي الذي كثيرًا ما نجده في أقوالهم. وتترتب تلك المراحل الثلاث ترتيبًا تصاعديًا. أولاً، تأتي مرحلة الشريعة: وفيها يلتزم السالك بالحفاظ على أحكام الشريعة أشد الالتزام حسب المتفق عليه بين العلماء المعترف بهم عند عامة الأمة في هذا المجال؛ ثانيًا، تأتي مرحلة الطريقة: وغرضها تهذيب الأخلاق والارتقاء الروحي من خلال كسب الفضائل الحميدة والاتصاف بالصفات الرفيعة مع ترك الرذائل المذمومة، فكل هذا يتم حسب القول الصوفي المشهور: "تخلَّقوا بأخلاق الله"[١٣٣]؛ وأخيرًا، تأتي مرحلة الحقيقة: وهي المرحلة النهائية والغاية القصوى للسلوك الصوفي كله الذي يصل إلى كماله عند اللقاء الأسمى بين العبد وربه. ففي هذا اللقاء يتحول العبد تحولاً جذريًا، إذْ إنه يدخل في حضرة الحقيقة الأسمى مع الفناء التام عن ذاته وعن كل ما سوى الله، حسب الآية الكريمة ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [سورة الرحمن، الآية ٢٧]. وهنا لا محلَّ للتطفل البشري مع التدخل بين العبد وربه، إذ إنه سرٌّ بينهما، لا يطَّلِع عليه أحد من البشر. فقد عبر الصوفي العظيم، ذو النون المصري (ت٢٤٦هـ/ ٨٦١م) عن هذا الموقف الفريد العجيب بعبارة شهيرة: "أقول في الملأ: يا

(١٣٣) قول متداول بين الصوفية، سبق ذكره.

إلهي؛ وأقول في الخلا: يا حبيبي!"[١٣٤]. حقًّا، إن في التصوف أسرارًا، كما أثبت حجة الإسلام، الإمام أبو حامد الغزالي حيث إنه لا بد أن تكون هناك في السلوك الصوفي: "... معانٍ باطنة يجوز أن يُذْكر بعضها في الكتب، وبعضها لا يجوز أن يُسْطر، بل يترك تحت غطاء الغبرة حتى يعثُر عليه السالكون للطريق إذا استكملوا شرط السلوك"[١٣٥]. فمصدر الأسرار الصوفية، حسب ما كرَّروا مرارًا في عباراتهم وخبراتهم، هو ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [سورة الشعراء، الآية ٢٤]، الذي هو ﴿ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [سورة الحديد، الآية ٢١]. فقد أوضح هذا المعنى ذو النون المصري ذاته عندما قال: "عرفتُ ربي بربي، ولولا ربي لما عرفتُ ربي"[١٣٦]. فواضح من عباراتهم أن الخبرة الصوفية خبرة ذاتية في المقام الأول، فلا سبيل للوصول إليها إلا بالتجربة الذاتية والذوق الشخصي، وإلا فلا، كما قال عمر بن الفارض في قصيدته الشهيرة، (التائية الكبرى ٣٩٧):

وَعَنِّيَ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

أما فيما يتعلق بقضية أصل كلمة "التصوف" ومشتقاتها، من أمثال "صُوفي" و"مُتَصوِّف"، و"صُوفيَّة" أو "مُتصوِّفة"، "تَصَوُّف" و"تَصَوُّف"... إلخ، فقد اختلفت الآراءُ حولها. غير أن عامة الدارسين، قُدامى ومحدَثين، أجمعوا على أن اللفظ "صُوفيّ" مشتق بلا شك من اللفظ "صُوف" كصفة نسبة له، والصوف هو المادة المعروفة من شعر الغنم وما شابهه لصنع الملابس،

(١٣٤) جوزيبي سكاتولين- أحمد حسن، *التجليات الروحية*، ص ١٣٣.
(١٣٥) الغزالي، *إحياء علوم الدين*، جـ٥، ص ١٩٥.
(١٣٦) عبد الكريم القشيري، *الرسالة القشيرية*، جـ٢، ١٩٧٤، ص ٦٠٦.

وأصله اللغوي هو (ص و ف). فهذا هو الاشتقاق الوحيد الذي تحتمله الصياغة اللغوية بلا شك. فمن هذا الأصل اشتُقَّ الفعل "تصوَّف"، ومصدره "تصوُّف"، واسم الفاعل "متصوِّف" بمعنى "من يلبس الصوف"، ومنه صفة النسبة "صُوفي" بمعنى ما ينتسب للصوف، وأيضًا "من يلبس الصوف". وهناك روايات عديدة في هذا الصدد تُثبت أن الصوف صار بالفعل منذ بداية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي علامة منتشرة في بيئات الزهاد والْعُبَّادِ الأوائل ممايزةً لهم عن حياة الترف والبذخ الشائعة بين طبقات الأغنياء والأمراء والسلاطين في بلاط السلطة. وكذلك تكرر في العديد من الروايات عند الصوفية القول بأن الصوف كان لبس الأنبياء والأتقياء. إلا أن هذا القول الأخير يبدو ضربًا من تبرير أسلوب حياتهم الجديدة المفارقة لعامة الناس.

وإلى جانب هذا الاشتقاق، تقدم المصنفات الصوفية اشتقاقات أخرى متنوعة للفظ "صوفي"، مراعاةً للمعنى المقصود به أكثر منها لصيغته اللغوية الصحيحة، نذكر البعض منها على سبيل المثال لا الحصر. فهناك من يقول إن اللفظ "صوفي" مشتقٌّ من الفعل (صفا- يصفو- صَفاءً) على صيغة (صُوفِي)، بمعنى (صُوفِي قلبُه). فالمقصود هنا أن الصوفيّ هو مَنْ صفا قلبه لله، أي طُهِّر من كل الذنوب والرذائل، أو من طَهَّر الله قلبَه وصفَّاه، فسُمِّي "صُوفِيًّا" من صفاء قلبه وسره. فالصوفي إذن هو من اختاره الحق لنفسه، فصفَّاه وَصَافاهُ أي صار على مصافاة المودة معه. وهناك من يقول بأن اللفظ مشتق من "أهل الصُفَّة"، وهم قوم من فقراء المهاجرين بنُيت لهم صُفَّة (أي مكان مُظلَّل) إلى جانب مسجد رسول الإسلام بالمدينة، ليكرسوا أوقاتهم للعبادة الدائمة، فمدحهم الرسول على ذلك. والمعنى المقصود هنا أن أهل التصوف

اعتبروا أنفسهم امتدادًا لهؤلاء الفقراء والزهاد الأوائل الذين أوصى بهم الرسول وأقر بأمرهم. وهناك من يقول بأن اللفظ مشتق من لفظ "الصَّفّ"، إشارةً منهم إلى أن الصوفية هم الذين يقفون في الصف الأول أمام الله[١٣٧].

وأخيرًا هناك من يقول بأن اللفظ مشتق من الكلمة اليونانية (sofos) التي معناها "الحكيم"، وهذا لأنهم اعتبروا أنفسهم من أهل الحكمة والخبرة، فهم أصحاب المعارف السامية الجليلة. إلا أن هذا الاشتقاق الأخير يبدو ضعيفًا جدًّا إذْ إن الكلمة اليونانية (sofos) عُرِّبت في الغالب عند الفلاسفة المسلمين بكلمة (سوفوس) وليس بـ(صوفي).

٢- مصدر التصوف الإسلامي

لقد صارت قضية مصدر التصوف الإسلامي من القضايا الهامة الشاقَّة التي شغلت زمنًا طويلاً الكثير من المفكرين المسلمين وغير المسلمين. نذكر هنا فقط بعضًا من خطوطها الرئيسية دون التوغل في تفاصيلها الجدالية الطويلة المعقَّدة.

هناك، في داخل العالم الإسلامي نجد عددًا من المفكرين الذين يؤيدون حركة التصوف ويدافعون عنه باعتباره تجليًا مهمًّا من تجلياته الشرعية التي لا غبار عليه. أما في نفس الوقت فهناك أيضًا عدد كبير ممن يعارض فكرة التصوف الإسلامي، بل وحتى حد التكفير. فالذين يؤيدون التصوف يُثبتون أنه

---

(١٣٧) لمزيد من التفاصيل: أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، *كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف*، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣، ص٢١-٢٩؛ محمد علي أبو ريان، *الحركة الصوفية في الإسلام*، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ١٨- ٢٦؛ آنا ماري شيمل، *الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف*، ترجمة محمد اسماعيل ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٦، ص ١٨- ٣٠.

صادر من المصادر الإسلامية الأصيلة، وهي القرآن الكريم والسنة النبوية. فهناك عدد ضخم من أعلام العلماء المتصوفة الذين اتخذوا موقفًا إيجابيًا تجاه حركة التصوف. نذكر منهم في المقام الأول الإمام الجليل، حجة الإسلام، أبا حامد محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، ومعه أصحاب المصنفات الكبرى في التصوف الإسلامي من أمثال أبي نصر السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ/ ٩٨٨م)، وأبي القاسم عبد الكريم القشيري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، وغيرهم. زد على ذلك أنه من بين المدافعين عن التصوف نجد عددًا من العلماء الأجلاء المتأخرين من أهل السنة الذين يُعْتَبرون من أعلام الفكر الإسلامي، من أمثال العلامة جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م)، وغيرهم كثيرون. أما من بين الذين عارضوا الحركة الصوفية فنجد عددًا من أعلام الفكر السلفي أيضًا، وعلى رأسهم يأتي العالم المعروف جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، وكذلك العالِم الشهير شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م). وبعدهما بفترة قام المفكر السلفي محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م)، وهو أيضًا ممن اتَّهم الصوفية بالبدعة والخروج عن أحكام الدين الشرعية حتى ذهب البعض من أتباعهم إلى تكفيرهم القاطع. وهذا لأن هؤلاء العلماء رأوا أن الصوفية أخذوا أفكارهم ومذهبهم من عناصر أجنبية عن الدين الإسلامي، فخلطوا بين الحق والباطل، الصواب والخطأ، فالتبس عليهم أمر الحق وضلوا وأضلوا جماعة المؤمنين عن صواب السبيل. أما إذا سألنا الصوفية أنفسهم، فهم جميعًا يُعلنون بلا تردد مُثبتين بغير تشكك أنهم يعتبرون أنفسهم من ضمن المسلمين المخلصين لدينهم حقًا بلا انحراف ولا التباس، بل

يدّعون بأنهم وصلوا إلى أقصى درجة من الإخلاص والأمانة، بل وحتى التفاني في حقيقة الدين الحنيف.

وإذا انتقلنا إلى الدراسات الحديثة نجد أن هناك أيضًا عددًا كبيرًا من الباحثين الإسلاميين البارزين في عصرنا الحديث، من أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق، (ت١٩٤٧) شيخ الأزهر سابقًا، وأبو العلا عفيفي (ت١٩٦٤)، ومحمد مصطفى حلمي (ت١٩٦٩)، وأبو الوفا التفتازاني (ت١٩٩٥) وعبد الرحمن بدوي (ت٢٠٠٢)، وغيرهم كثيرون. فهم من الذين أجمعوا على الدفاع عن التصوف الإسلامي كظاهرة إسلامية أصيلة، مبنية على أسس إسلامية صحيحة، مع السماح ببعض التأثرات من بيئات مختلفة عبر التاريخ، شأنه في ذلك شأن العلوم الإسلامية الأخرى التي تأثرت بالبيئات الثقافية المختلفة التي احتكت بها الحضارة الإسلامية.

أما فيما يخصُّ عالم الاستشراق الغربي، وهم الباحثون الغربيون الذين اهتمُّوا بدراسة الحضارة الإسلامية فأجادوا فيها بحثًا ودراسةً، فيختلف موقفهم من التصوف الإسلامي من جيل لآخر ومن تيار فكري لآخر، بل من مستشرق لآخر. لذلك نعرض هنا بإيجازٍ بعضًا من أهم آراءهم حول قضية مصدر التصوف الإسلامي لكي نستطيع أن نصل إلى حكم منصف لهم، تجنُّبًا لكل الأحكام المسبقة والخاطئة التي أحيانًا كثيرة أُسقطت عليهم وعلى أعمالهم حتى اتهامهم بالتآمر ضد العالم الإسلامي(١٣٨).

نلاحظ في المقام الأول أن الجيل الأول من هؤلاء المستشرقين، أي الذين عاشوا في الفترة ما بين القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين، رأوا في

(١٣٨) التفتازاني، *مدخل*، ص ٢٥-٣٧؛ شيمل، *الأبعاد الصوفية في الإسلام*، ص ١١- ١٧.

الغالب أن التصوف الإسلامي نشأ من مصادر أجنبية لا من داخل الدين الإسلامي نفسه، كما يدَّعي المتصوفة. ويأتي قولهم هذا على أساس عدة أسباب، نرى أن من أهمها تأثُّرهم بفلسفة التاريخ الخاصة بالفيلسوف الألماني المشهور فريدريش هيجل (G. W. F. Hegel) (ت١٨٣١). ومعروف أن هيجل بنى فلسفته عن التاريخ البشري على نظرية عامة، وهي ما تعرف بمركزية الحضارة الأوروبية على أنها المرحلة الأخيرة والأسمى لسلسلة من تجليات الروح المطلق عبر التاريخ البشري.

فقد طلب بعض من هؤلاء المستشرقين الأوائل، من أمثال ثولوك (F. D. A. Tholuk)، دوزي (R. Dozy)، بالمير (E. H. Palmer)، هورتن (Max Horten)، وهارتمان (R. Hartmann)، زانهير (R. C. Zaenher) وغيرهم، مصدر التصوف الإسلامي في الأديان من أصل هندو-آري (Indo-Aryan)، أي هندي-فارسي). وسبب ذلك أن هؤلاء المستشرقين رأوا أن هناك تشابهًا واضحًا وكبيرًا بين الفكر الوحْدَوي الهندوسي (الذي يُثبت وجود كائن أوحد أسمى، هو المبدأ المطلق لكل الكون والمسمَّى عندهم بـ"بْرَهمان") وفكر بعض الصوفية، وخاصة الذين ينتمون إلى مدرسة وحدة الوجود من أمثال محيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) وابن سبعين (ت٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م أو ٦٦٩هـ/ ١٢٧١م) وغيرهما. فهؤلاء الصوفية قالوا بنظرية فلسفية وحْدوية تشبه إلى حد كبير النظرية الوحدوية الهندوسية وما يشبهها. فهذه النظرية تبدو للوهلة الأولى بعيدةً جدًّا عن المفهوم المتداول للتوحيد القرآني الذي يُوجب تمييزًا قاطعًا وصارمًا بين وجود الخالق ووجود المخلوق. إلا أن المفكر المسلم المصري أبو الوفا التفتازاني يلاحظ في هذا الصدد أن التأثر المباشر بالفكر

الهندوسي لم يظهر في العالم الإسلامي إلا في وقت متأخر، خاصة مع فتح بلاد الهند وما كتب العالم الجليل أبو رَيحان البيروني (ت٤٤٠ أو ٤٤٢هـ/ ١٠٤٨ أو ١٠٥٠م) في وصفه لعقائد أهل الهند.

أما البعض الآخر من المستشرقين، من أمثال أوليري (O'Leary Delacy)، نيكلسون (R. A. Nicholson)، براون (J. P. Brown)، فقالوا بالمصدر اليوناني للتصوف الإسلامي، فأبرزوا أهمية الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في هذا الصدد. والسبب لذلك أنهم رأوا تشابهًا كبيرًا بين الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وفكرة بعض الصوفية الذين تكلموا عن المطلق الواحد الأوحد (One) والكلمة (Logos)، وعن الفيض أي صدور العالم من ذلك الواحد، وعن مراتب الكون، .. إلخ. وفي هذا الصدد يلاحِظ التفتازاني أيضًا أن التأثر المباشر بالفكر الفلسفي اليوناني لم يظهر في العالم الإسلامي إلا متأخرًا عند ترجمة الأعمال اليونانية الفلسفية إلى العربية فيما بين القرنين الثاني والثالث الهجريين، وكان التصوف قد قطع حينذاك شوطًا أساسيًا في تكوينه.

وهناك بعض المستشرقين، من أمثال جولدتسيهر (I. Goldziher)، فون كريمر (A. Von Kremer)، آسين بلاثيوس (Asin Palacios)، أوليري (D. O'Leary)، نيكلسون (R. A. Nicholson)، وتور آندري (Tor Andrae)، الذين قالوا بالمصدر النصراني أو المسيحي للتصوف الإسلامي، أو بمصادر أخرى ترجع إلى الثقافات الدينية العديدة من مثل الثقافة اليهودية والفارسية التي كانت منتشرة في منطقة الشرق الأوسط قبل العصر الإسلامي. فيرى أنصار هذا الرأي أن فكرة الحب الإلهي مثلاً التي ظهرت مبكرًا عند بعض الصوفية المسلمين قد تكون نتيجة لتأثرهم بأفكار مسيحية متشابهة. وقد أثبت

عددٍ منهم أن هناك في أقوال الصوفية عن حياة الزهد والتقشف والتنسك ما يقابلها في أقوال الرهبان المسيحيين. ومعروف من بعض المصادر التاريخية أن هناك عددًا من أقوال الرهبان التي كانت متداولة بين الصوفية في القرنين الأول والثاني الهجريين، فدخل بعض منها في التراث الصوفي العام. والحق أننا نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب قبل الإسلام، إذْ إنها كانت منتشرة في تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء، حتى داخل جزيرة العرب. والجدير بالذكر أنه رُوي عن بعض الزهاد المسلمين الأوائل، من أمثال مالك بن دينار (ت١٣٠هـ/ ٤٧-٧٤٨م أو ١٣١هـ/ ٤٨- ٧٤٩م) وإبراهيم بن أدهم (ت١٦١هـ/ ٧٧- ٧٧٨م) وغيرهما، أنهم كانوا يزورون أديرة الرهبان المسيحيين ويتناقشون معهم في عدد من القضايا الروحية، مما يدل على أنهم كانوا على معرفة بالممارسات الزهدية لهؤلاء الرهبان[١٣٩].

ومما سبق من الكلام يبدو جليًا أن قضية مصدر التصوف الإسلامي قضية معقده للغاية تحتاج إلى معالجة علمية حكيمة بعيدة عن المواقف الأيديولوجية المسبقة، فهناك حاجة إلى بحث جادٍّ عن الوقائع التاريخية الصحيحة كما تَرِد في مصادرها الموثوق بها. ومن الملاحظ الآن أن الأغلبية العظمى من المستشرقين المحدَثين، بدءًا من المستشرق الفرنسي العظيم، لويس ماسينيون (Louis Massignon) (ت١٩٦٢)، صاحب الكتاب المشهور

(١٣٩) تور آندريه، *التصوف الإسلامي*، ترجمة عدنان عباس علي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٣، ص ٢١- ٥٦.

The English text: Tor Andrae, *Studies in Eearly Islamic* Mysticism, translated by Brigitte Sharpe, SUNY, Albany, 1987. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique téchnique de la mystique musulmane,* Paris, Cerf, 1999, (1ed. Geuthner, 1922; Vrin, 1954, pp. 59- 73; Molé Marijan, *Les mystiques muslmans*, Les Deux Océans, Paris, 1982, pp. 3-26.

"دراسة في مصادر القاموس الاصطلاحي للتصوف الإسلامي" (باريس، ١٩٢٢م)[١٤٠]، قد أجمعوا على أن المصدر الأول والأصلي للتصوف الإسلامي يرجع بلا شك إلى منابع إسلامية أصيلة، على رأسها القرآن الكريم والسنة النبوية. ومن أبرز أسماء هؤلاء المستشرقين المحدثين نذكر إلى جانب ماسينيون: المستشرق الإنجليزي آلان نيكلسون (R. A. Nicholson) (ت١٩٤٥)، خاصة في مرحلته المتأخرة[١٤١]، والمستشرق الإنجليزي الآخر جون آرثر آربري (J. A. Arberry) (ت١٩٦٩)[١٤٢]، والمستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل (Annemarie Schimmel) (ت٢٠٠٣)، صاحبة دراسة ممتازة في التصوف الإسلامي عنوانها *"الأبعاد الصوفية في الإسلام"*[١٤٣]، والمستشرق الأمريكي أليكسندر كنيش (Alexander Knysh)، صاحب ما يمكن اعتبارها أفضل دراسة في تاريخ التصوف حتى الآن[١٤٤]. وهذا مما يجعلنا نتعجب كل

---

(١٤٠) انظر:

Massignon, *Essai sur les origines*, o.c.

(١٤١) انظر:

Reynold Alleyne Nicholson, *The Mystics of Islam,* Arkana, London, 1989 (1ed. 1914); *Studies in Islamic Mysticism*, University Press, Cambridge, 1989 (1ed. 1921).

وقد ترجم الكتاب الأول إلى اللغة العربية: د. ر. ا. نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة وعلق عليه نور الدين شريبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢.

(١٤٢) انظر:

Arthur John Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Allen & Unwin, London, 1950.

(١٤٣) انظر:

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina, Chapel, Hill (North Carolina), 1975

وقد ترجم إلى العربية تحت عنوان: ***الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف***، سبق ذكره.

(١٤٤) انظر:

Alexander Knysh, *Islamic Mysticism - A Short History*, Brill, Leiden, 2000.

العجب عندما نقرأ في الكثير من الكتب العربية هجومًا شرسًا، واسع النطاق وشديد اللهجة، ضد المستشرقين عامة، وكأنهم في رأي هؤلاء المعارضين، ليسوا إلا جملة من المتعصبين لا غرض لهم إلا التآمر بل الهجوم على العالم الإسلامي وحضارته.

وخلاصة القول، هناك الآن إجماع واسع بين المستشرقين المُحدَثين على أن التصوف الإسلامي له أصالة واضحة في الدين الإسلامي، دون إنكار بعض التأثرات من مختلف الثقافات التي صاحبت التاريخ الإسلامي. هذا ما يُقرُّه أيضًا الباحث المصري المذكور آنفًا، أبو الوفا التفتازاني، الذي تتلمذ على يد المستشرق الفرنسي العظيم لويس ماسينيون، في دراسته عن التصوف الإسلامي حيث يتخذ موقفًا متوازنًا من هذه القضية بين الأصالة والتأثر عندما يثبت:

"ولذلك فإن من الإنصاف العلمي القول بأن مذاهب الصوفية في العلم، ورياضاتهم العملية، تُرَدُّ إلى مصدر إسلامي. إلا أنه بمرور الوقت وبحكم التقاء الأمم واحتكاك الحضارات، تسرب إليها شيء من المؤثرات المسيحية أو غير المسيحية، فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن المسيحية"(١٤٥).

وعلى هذا الأساس يذكر التفتازاني في دراسته القيمة عن التصوف الإسلامي عددًا كبيرًا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تمثل المصدر الأول والدافع الأساسي لحركة التصوف منذ نشأته الأولى، فليطلب ذلك هناك(١٤٦).

---

(١٤٥) التفتازاني، *مدخل*، ص ٢٩- ٣٠.
(١٤٦) التفتازاني، *مدخل*، ص ٣٧- ٥٥.

فهذا الموقف يبدو لنا مبنيًا على الكثير من العقلانية والاعتدال، وهو موقف قد صار منذ وقتٍ الموقف السائد عند الأغلبية العظمى من المستشرقين المعاصرين وكذلك عند بعض الباحثين المسلمين. فحسب ما يرد في دراساتهم العلمية الجادة بخصوص قضية مصدر التصوف الإسلامي نجد أنهم يُثبتون الأصالة الإسلامية لظاهرة التصوف مع إقرارهم بتأثره عبر الزمان والمكان بالتيارات الدينية المختلفة التي تَعَامَل العالم الإسلامي معها، شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية الأخرى مثل علم الكلام والفلسفة والعلوم الطبيعية... إلخ.

ونحن نعلم مدى تأثر الحضارة الإسلامية بالحضارات الأخرى التي كانت على صلة بها، وخاصة بالحضارة اليونانية، فقد أصبحت فلسفتها الفلسفة المتداولة بين المفكرين المسلمين. وعلى أية حال يجب أن نُميِّز دائمًا بين المصدر والتأثر. فالمصدر هو الأصل والتأثر هو الفرع. وفي هذا الصدد يجب التنبيه أيضًا على أن التأثر ليس عيبًا أو نقصًا، كما قد تتصوره بعض العقليات الضعيفة والضيقة الأفق. إنما صار التأثر خاصية عامة لكافة الحضارات البشرية، وهو بلا شك علامة حيوية لتلك الحضارات التي تتفاعل فيما بينها ككائنات حية متحركة وفي نمو مستمر، وليس ككائنات متحجرة جامدة.

ونحن نعرف أنه على مدى التاريخ البشري تقابلت الحضارات البشرية وتفاعلت بعضها ببعض فتبادلت أفكارها وأعمالها، فكان هذا التبادل من أهمِّ العناصر لنموها وتطورها وازدهارها عبر كل الحدود. فالحضارة الإسلامية أيضا شاركت مشاركة عظيمة وإيجابية وفعالة مع سائر الحضارات في الحركة الحضارية الإنسانية العامة عبر التاريخ. إذن، فالتفاعل والتأثُّر والتبادُل أثبتت

بلا شك أنها من العناصر الأساسية التي تُثري ولا تُفقر الحضارات البشرية، فهي عناصر مرجوة دائمًا، لا يمكن الاستغناء عنها في نمو الحضارات البشرية.

٣- مكانة التصوف في الإسلام

وفي صدد التصوف الإسلامي كثيرًا ما نسمع السؤال التالي: ما مكانة التصوف في الإسلام؟ والإجابة على هذا السؤال نجدها في العديد من المؤلفات والدراسات لأهم الباحثين في هذا المجال. فهناك إجماع شبه كلي بين الدارسين للتصوف الإسلامي على اعتباره البعد الروحي من الدين الإسلامي. فقد عَنْوَن الدارس المصري الجليل أبو العلا عفيفي (ت١٩٦٤م) كتابه في التصوف بعنوان: "*التصوف: الثورة الروحية في الإسلام*"[١٤٧]. كذلك عنون دارس مصري عظيم آخر، وهو محمد مصطفى حلمي (ت١٩٦٩م)، كتابه في التصوف بعنوان واضح الإشارة، هو "*الحياة الروحية في الإسلام*"[١٤٨].

والمقصود عندهما وغيرهما من الدارسين المسلمين أن التصوف الإسلامي يمثل البُعد الروحي للدين الإسلامي ومعناه العميق. فيقول التفتازاني، في كتابه *مدخل إلى التصوف الإسلامي*: "ومن هذا يتبين لك أن التصوف في الإسلام، كعلم ديني، يختص بجانب الأخلاق والسلوك، وهو روح الإسلام"[١٤٩]. إذن، فالتصوف يمثل في رأيه "روح الدين الإسلامي"، وهذا موقف صارم وجريء جدًا. وكذلك عنونت المستشرقة الألمانية الشهيرة، آنا ماري شيمل (Annemarie Schimmel)، كتابها القيم في التصوف بعنوان: "*الأبعاد*

(١٤٧) أبو العلا عفيفي، *التصوف: الثورة الروحية في الإسلام*، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.

(١٤٨) محمد مصطفى حلمي، *الحياة الروحية في الإسلام*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤.

(١٤٩) التفتازاني، *مدخل*، ص ١٦.

الصوفية في الإسلام"[١٥٠]. ونحن نرى أن هذا الرأي هو الأعم والأصح بخصوص مكانة التصوف في الإسلام، فقد وجد هذا الرأي تأييدًا كبيرًا عند الكثير من أبرز الدارسين من العلماء المسلمين والباحثين المستشرقين. ومع ذلك لا يخلو هذا المجال أيضًا من الذين يعارضون التصوف الإسلامي بمختلف الحجج. فالكل يشرب من مشربه: الروحاني يشرب من الروح، والحرْفي يقف عند حد الحرف.

وينبغي هنا أن نذكر ملحوظة مُهمة قدمها الباحث العراقي الأب اليسوعي بولس نويا (Paul Nwyia) (ت١٩٨٠) بخصوص أهمية التصوف في الإسلام. لقد أقر بأفضالٍ عظيمة للمتصوفة، ومن أهمها أنهم أنشأوا من خلال خبراتهم الذاتية والممارسات الحياتية لغةً خاصة بهم، وهي لغة حية مليئة بمعانٍ عميقة ذات صبغة ذاتية ملموسة، بعيدة عن البلاغة الشكلية السائدة لدى الكثير من الأدباء العرب. فختَم الأب نويا قوله هذا مُثبتًا أنه: "بفضل المتصوفة تَوَلَّدَتْ لغة جديدة في لسان العرب، ألا وهي لغة الخبرة الروحية الذاتية"[١٥١].

وأخيرًا، فمهما اختلفت الآراء وتضاربت المواقف إزاء هذه الظاهرة التاريخية المهمة، أي التصوف الإسلامي، فلا أحد يمكنه إنكارها أو تجاهلها، وإلا فقد أهمل تُراثًا حضاريًّا عظيمًا من الحياة والفكر والفن أثرى التاريخ الإسلامي ثراءً متميزًا. إذن، فالتصوف الإسلامي يجب اعتباره بغير تردد جزءًا أساسيًّا لا يتجزأ من تاريخ الإسلام وحضارته، وله فيه مكانة عالية جلية على شتى المستويات من الدين والفكر والفن والعمل، بل إنه، كما قال الكثير من الدارسين والباحثين يمثل روح الدين الإسلامي ذاته.

---

(١٥٠) شيمل، *الأبعاد الصوفية*، سبق ذكره.

(١٥١) انظر:

Paul Nwyia, *Exegèse coranique et langage mystique*, Dar al-Machreq, Beirut, 1970, p. 4.

٤- التصوف الإسلامي ثورةً ونظامًا

٤-١: التصوف: ثورة روحية لإصلاح المجتمع الإسلامي

سبق أن قلنا إن ما سُمِّيَ فيما بعد بـ"الحركة الصوفية" بدأ في القرن الأول الهجري كحركة احتجاجية داخل المجتمع الإسلامي ضد انحطاط أخلاقي واسع. فقد شهدت تلك الحقبة من الزمن تغيُّرًا جذريًا في المجتمع الإسلامي في مسار الحياة السياسية والاجتماعية عما كان عليه من قبل. فإثر الفتوحات الإسلامية الكبرى أصبحت الدولة الإسلامية إمبراطورية واسعة تمتد أطرافها من الأندلس غربًا إلى المحيط الهندي شرقًا، وتحتضن في داخلها عددًا كبيرًا من شعوب مختلفة. إلا أنه في ظل ذلك النظام الجديد للمجتمع الإسلامي دخلت فيه أيضًا أشكالٌ عديدة من الفساد والترف والظلم والاستبداد، مما أدَّى إلى اندلاع الكثير من الحروب الأهلية بين الأحزاب المتناحرة. وإثر هذا الوضع الجديد قام الكثير من المسلمين الأتقياء بدعوة الناس إلى إصلاح أمورهم بممارسة حياة دينية جادة من التقوى والزهد والورع، وعدم الانغماس في الشهوات، حسب التعاليم الدينية الصحيحة.

ولا شك أن مثل هذا الموقف كان يمثِّل، وسيظل يمثِّل عبر القرون، ثورة أخلاقية مستمرة من داخل المجتمع الإسلامي. فالصوفي الحقيقي المخلص لدعوته لا بد أن يكون في المقام الأول مصلحًا أخلاقيًّا في مجتمعه، وإلا فليس له من التصوف إلا الاسم دون مضمونه. فهذا الجانب الأخلاقي يجب أن يوضع دائمًا في مقدمة الحياة الصوفية بلا تنازل، وإلا، فسيصبح حسب القول الروماني القديم، أن: "فساد الخير شر الفساد". إذن، فعلى التصوف أن يظل ثورة أخلاقية مستمرة في المجتمع الإسلامي لكي يفي لحقيقته الأصيلة وهدفه الأخير.

٤-٢: من الظاهر إلى الباطن

وإذا كانت تلك الحركة الزهدية الأولى قد قامت على احتجاج شديد ضد الفساد الأخلاقي المنتشر آنذاك على المستوى المجتمعي والفردي، فإنها ما لبثت أن دخلت مجالاً آخر جد خطير، ألا وهو مجال قراءة وفهم النصوص الدينية، أو قل مجال التأويل أو الهرمنيوطيقا لها، فمثَّل هذا الجانب ثورة لغوية عميقة في لسان العرب. ولقد أشرنا فيما سبق من الكلام إلى أهمية اللغة التي اخترعها المتصوفة من خلال ممارستهم للحياة الصوفية. فقد رأى هؤلاء المتصوفة الأوائل أن الإصلاح الصحيح يجب أن يبدأ دائمًا من فهم صحيح للنصوص الدينية الأساسية، وإلا فليس هناك سند متين له.

لذلك، اهتم هؤلاء الصوفية الأوائل في المقام الأول بفهم النصوص الدينية، أي بمحاولة إدراك حقائقها العميقة المتضمنة في باطنها، فلم يكتفوا بمقاربة ظاهرية لها، أي بفهم لظاهر نصوصها. ومعنى هذا أن الصوفية حاولوا إدراك مقاصد النصوص الدينية من خلال تجربة شخصية بممارسة لائقة لها على أساس تطبيقها في حياتهم بعملية تصفية قلوبهم وتأملهم المطول فيها حتى تملأ نفسهم وروحهم بنورها. عندئذ فقط يتم لهم إدراك بعضٍ من معانيها الحقيقية العميقة، أو كما كانوا يسمُّونها "حقائق الإيمان". فقد عُرفت هذه العملية عندهم بمصطلح "الاستنباط الباطني" (introspection)، أو "الذوق" (taste) الصوفي للنص الديني. ومعنى ذلك أن الصوفي يتعمق في النص الديني ويستوعبه، بل ويندمج في معانيه العميقة حتى تتكشف له الحقائق الخفية فيه فيتذوقها بإدراك رفيع. هكذا يختبر الصوفي أن تلك الحقائق الإيمانية تفوق الإدراك العقلاني الظاهري، فلا تتأتى إلا لمن اندمج بحياته

فيها. وهكذا استطاع هؤلاء الصوفية أن يخلقوا في لغة العرب لغة جديدة، كما قلنا، وهي لغة الخبرة الروحية، البعيدة عن البلاغة الشكلية التي تملأ مرات كثيرة كتب أدباء العرب. وقد لاحظ في هذا الصدد العالم الأب بولس نويا أن لغة الصوفية لغةٌ متميزة إذْ إنها تنشأ من تجربة مَعيشة تتصالح وتتوافق فيها الكلمات والحقائق، ويُعَادُ فيها خلقٌ متجدد في اللغة من خلال صور ورموز يكتشفها الصوفي عبر كل تجربة روحانية جديدة(١٥٢). وعلى أساس ذلك، أثبت الأب نويا كما ذكرنا سابقًا أنه: "بفضل المتصوفة تَوَلَّدَتْ لغة جديدة في لسان العرب، ألا وهي لغة الخبرة الروحية الذاتية"(١٥٣).

إذن، فرحلة الصوفية اللغوية كانت رحلة من ظاهر النص الديني إلى باطنه أو قل من حرفه إلى روحه، أي إلى الحقائق العميقة المتضمنة التي تفوق العقل البشري الصوري والتي لا يصل إليها إلا من كان له قلب نقي وروح مستنير بإلهام إلهي يرفعه إلى: "ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"(١٥٤). ولقد أنتجت تلك الخبرة الدينية مؤلفات عديدة وصف فيها الصوفية تجاربهم ومواجيدهم الروحية، خاصة فيما يتعلق بالسلوك الصوفي حيث يمر فيه الصوفي بمراحل عدة، سميت عندهم بمصطلح "المقامات والأحوال"، فمن خلالها يصل السالك إلى هدفه الأخير ومنتهى بغيته، وهو اللقاء مع الله.

---

(١٥٢) انظر: Nwyia, *Exégèse*, pp. 312-313.

(١٥٣) انظر: Nwyia, *Exégèse*, p 4.

(١٥٤) حديث سبق تخريجه.

وبفضل هذه العملية الاستنباطية طوَّر المتصوفة منذ وقت مبكر، كما رأينا، تأويلاً جديدًا للنص القرآني، وهو التأويل الرمزي. وقد أشرنا إلى مثال بارز لهذا التطور اللغوي المبكر عند الصوفية، وهو التفسير المنسوب للإمام جعفر الصادق (ت١٤٨هـ/ ٧٦٥م). فيقول في بداية نصه: "كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق: فالعبارة للعوامّ والإشارة للخواصّ واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء"[١٥٥]. والواقع أن اللغة الرمزية لها أبعاد بعيدة وراء كل تعبير لفظي، لأنه، كما قال صوفي آخر عظيم، وهو النفري (ت٣٥٤هـ/ ٩٦٥م أو ٣٦٦هـ/ ٧٦- ٩٧٧م): "كلَّما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[١٥٦]. هكذا، فقد طوَّر الصوفية في هذا المجال لغة رمزية متعمقة ومتنوعة استطاعوا أن يعبروا من خلالها عما دار في سرائرهم من مكاشفات ومشاهدات ومواجيد لا يصل إليها العقل البشري المحدود في حَيِّزَيْ الزمان والمكان. وقد أشرنا إلى أنه بفضل الصوفية دخلت لغة الحب والعشق بكل ثراها وقوتها مجال الخبرة الدينية فأنتجت كنوزًا من أجمل وأدق العبارات الأدبية والتي تعتبر مُنتجًا أدبيًّا عظيمًا على مستوى العالم أجمع. ويجب أن تُعتبر هذه الحركة الصوفية الواسعة الخلاقة ثورةً روحية حقيقية في الفكر الإسلامي وعالمه الروحي ليس في الماضي فحسب، بل وفي حاضره كذلك. هكذا أثبت التصوف أنه، إذا فُهِمَ حق فهمه واتُّبِع حق الاتِّباع، يصير بطبيعته عنصرًا خلاقًا فعالاً مجدِّدًا في المجتمع، فلن يعود كونه بقايا ميتة من ماضٍ قد ولَّى وانْقَضَى.

(١٥٥) انظر:

Nwyia, "Tafsīr", p. 188

(١٥٦) محمد عبد الجبار النفرى، *المواقف*، موقف ما تصنع بالمسألة، ص٥١؛ محمد عبد الجبار النفرى، *الأعمال الصوفية*، تحقيق وتقديم سعيد الغانمى، دار الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٧، ص١٠٥.

٤-٣: التصوف نظامًا

إذا صحَّ ما قلنا إن التصوف مثَّلَ ثورة روحية في الإسلام، إلا أن هذه الحركة الصوفية قد تحوَّلت على مر الزمان- شأنها شأن كل الحركات البشرية- فاتخذت أشكالاً من الفتور والجمود جعلت منها عنصرًا محافظًا، بل وحتى رجعيًّا في بعض الأحيان، مما أدى أحيانًا إلى كونها عرقلة لحركةِ الحضارة الإسلامية. والواقع أن الحركة الصوفية عندما تحولت من ثورة روحية إلى نظامٍ اجتماعيٍّ مستقرٍّ ذي ثراءٍ واسعٍ وقوة سياسية ذات نفوذٍ عميق في المجتمع الإسلامي، اختلطت بالكثير من المصالح السياسية والاقتصادية، بل وحتى الحربية، وهي بعيدة كل البعد عن أصالة التصوف الأصلية.

والواقع أنه مع مر الزمان بدأت الحركة الصوفية تتخذ أكثر فأكثر بنية خارجية واضحة ونظامًا اجتماعيًّا معقدًا. وظهر هذا بكل وضوح في نظام الطرق الصوفية التي قامت في بدئها كوسائل تساعد الناس على تحقيق هدف الحياة الروحية الذي يتم في اللقاء مع الله كما أشرنا آنفًا. إلا أن بعضًا من الطرق الصوفية ما لبثت أن تحولت إلى مؤسسات اجتماعية واسعة ذات سلطة وغنى وقوة، ولها مكانة مرموقة في مجتمعها، مما جعلها طرفًا سياسيًّا ذات نفوذ بالغ في الأوساط السياسية. فقد أبعدها هذا الشكل الجديد عن روحانياتها الأولى ورسالتها الأصلية، وهي الإصلاح الأخلاقي والطريق إلى الله.

ولا شك أن هذا كله يمثل جانبًا سلبيًّا في تاريخ بعض الطرق الصوفية، شأنها في ذلك شأن الكثير من المؤسسات الدينية شرقًا وغربًا. والواقع، كما أثبت التاريخ مرارًا منذ زمان طويل، أن التحالف بين الدين والسياسة يكوِّن في الغالب مزجًا في غاية الخطورة، ينتهي الأمر به عادة على حساب القيم الأخلاقية والروحية في الدين.

والواقع أننا نرى منذ وقت قريب محاولات عديدة لتجديد الحركات الصوفية مع رَدِّهَا إلى مبادئها الأساسية الأصيلة، حتى يمكننا أن نتكلم الآن عن وجود نهضة صوفية حقة يجري تنفيذها بوسائل مختلفة، أساسها العودة إلى الينابيع الصوفية الصافية الأولى.

وخلاصة القول من هذا العرض الوجيز لتطور الحركة الصوفية يمكننا أن نلاحظ كيف أن الحركة الصوفية عرفت أحوالاً مختلفة ومتعددة عبر الزمان. ففيها يُوجد إلهام روحي أصيل يدفعها إلى ثورة دائمة ضد كل عوامل الفساد الاجتماعي والانحطاط الأخلاقي والجمود الروحي في المجتمع مع المحاولات العديدة للإصلاح، وهذا هو الجانب الإيجابي فيها. إلا أنه، كما أشرنا آنفًا، فهناك أيضًا في تاريخ الحركة الصوفية ظهرت بعض الجوانب السلبية.

ورجاؤنا أن يكون عملنا هذا دافعًا مفيدًا لتجديد الحركة الصوفية بثورة روحية مستمرة ليس فقط في الإسلام، بل في كل الأديان العالمية الأخرى. فهذه الأديان كلها، كما سبق أن ذكرنا، مدعوة الآن لكي توفِّر لإنسانيتنا المعاصرة القوة الروحية الضرورية لإنقاذها من خطر الهلاك المعنوي، بل وحتى الوجودي. إذن، فالتصوف الإسلامي مدعوٌّ أيضًا، بعد التخلص من جوانبه السلبية، أن يشارك مشاركة إيجابية في حوار ديني بنَّاء لإنشاء إنسانية جديدة.

٥- التصوف الإسلامي والحوار الديني

يعتبر التصوف الإسلامي ثروة روحية عظيمة ليس فقط على مستوى الحضارة الإسلامية، بل على مستوى الحضارات العالمية جمعاء؛ إذن، فهو مؤهَّل لكي يكون مجالاً مفتوحًا للتلاقي بين الحضارات والأديان العالمية. والواقع أن الحركة الروحية في الإسلام، أي التصوف، تجد موازيات عديدة في

حركات روحية مماثلة في سائر الأديان العالمية، لأن كل دين يحتوي في داخله، كما سبق أن قلنا، على بُعدٍ روحيٍ أو صوفيٍ (mystic) ذي وجوه متعددة. والسبب في ذلك يرجع بلا شك إلى أن الخبرة الروحية المتعددة في مختلف الأديان العالمية لها مصدر واحد وهدف واحد، هو المطلق، أي الله. وكذلك للخبرة الروحية محلٌ واحد تتحقق فيه، هو الكائن البشري، الذي يمثل الأساس المشترك بين كل الأديان. فليس غريبًا إذن أن نجد وجوهًا متشابهة ومتعددة ومتنوعة ومشتركة بين الخبرات الروحية المختلفة على مستوى البشرية. إذن، فالتصوف الإسلامي لا يأتي يتيمًا في التاريخ البشري، إنما يأتي في انسجام واسع وتناغم عجيب مع التيارات الروحية الدينية الأخرى. فعلى ضوء هذه الحقائق نرى أنه من الواجب على كل إنسان الآن أن يبحث في المقام الأول عما هو مشترك فيما بيننا، نحن البشر، لكي نبني عليه علاقات إنسانية أخوية من التفاهم والمشاركة، بدلاً من أن نخوض في المجادلات والمنازعات المرَّة والعنيفة التي مزّقت ودمرت في الماضي مجتمعاتنا البشرية مع الكثير من المآسي والكوارث التي لا تُحصَى.

ولقد سبق أن أشرنا إلى أهمية الحوار الديني فيما بين الروحانيات العالمية خاصة في عصرنا هذا، عصر العولمة والقرية العالمية، لكي نتفادى ما سبق في تاريخ البشر من أشكال العدوان والبغض، ولكي نبني الآن مجتمعًا جديدًا، بل قل إنسانية جديدة على روابط ثابتة من الأخوة والمحبة. فكل دين مدعوٌّ الآن بإلحاح شديد إلى أن ينفتح على كل الأديان العالمية الأخرى في تفاهم وتعاون لإنقاذ البشرية من مصير شبه محتوم، وهو التدهور والسقوط في هوة اللامعنى. فهناك خطورة جسيمة تتمثل فيما يسمى بـ"التسويقية العالمية"

(global marketing) المهيمنة على مستوى قريتنا العالمية. فالإنسان المعاصر يواجه خطر الوقوع تحت ضغط الطغيان التكنوقراطي المتزايد الذي يسعى إلى تحقيق عملية سمَّينها "رَوْبَتَة" (robotization) الإنسان مع فقده هويته الإنسانية. ففي هذه الحالة سيصبح الإنسان مجرد آلة للإنتاج والاستهلاك دون أي أفق مفتوح يتطلع من خلاله إلى ما وراء عالم التلاعب التكنولوجي.

وردًا على كل هذه التحديات نرى أن التصوف، أو البعد الروحي في كل دين، هو المؤهل الأهم لإنقاذ البشرية من هلاك ذاتها شبه المحتوم عليها. وهذا لأن التصوف يجدد في الإنسان ذلك التساؤل الوجودي الأصيل حول معنى وجوده وحياته، فلولاه لن يعودَ الإنسان إنسانًا. فالإنسان، كما سبقَ أن قلنا، هو الكائن المتسائل من جوهره، فخارجَ هذا التساؤل الجذري الوجودي لا يمكنه أن يحافظ على هويته. إن هذا التساؤل الوجودي يمثل في الوقت نفسه الدعوة الإلهية الأولى المترسخة في أعماق كيان الإنسان، وهي دعوة للمسئولية والاختيار الفاصل على مستوى الوجود.

ومن هنا تتبين أهمية التصوف في مصير الإنسان. فالتصوف يجدد في الإنسان البحث عن هويته الحقيقية التي لا يجدها الإنسان إلا عند دخوله في لقاء حق وفي خبرة حية مع مصدره الأول وهدفه الأخير، هو المطلق، أي الله. فقد تبين لنا أن الإنسان هو الكائن للتسامي الدائم، أي هو بالأساس الكائن الذي يبحث عن المطلق وراء كل المظاهر الوجودية المحيَّزة في حَيِّزَيْ الزمان والمكان.

فإزاء السر المطلق يكتشف الإنسان أبعاده الحقيقية، أي هويته الأعمق، ومكانته الحقيقية في بيئته الطبيعية، أي الكون، وفي النهاية يدخل الإنسان في أعماق السر المطلق، وهو الله. فهذه في رأينا هي المساحات الأساسية أو الفضاءات المتسعة لحوار ديني حقيقي.

أما بالنسبة لهويته، فالمتصوفة الروحانيون (mystics) من كل دين أثبتوا أنهم ظلوا على الدوام كشّافةً متميزين عن باطن الإنسان وسره. فالإنسان ليس مجرَّدَ شيءٍ موضوعٍ بين أشياء أخرى، وليس مجرد مجموعٍ من التركيبات المختلفة من البيو- فيزيائية والسيكولوجية .. إلخ. إنما الإنسان يحمل في صميم طياته سرًا وجوديًا عميقًا هو أساس حقيقة هويته، سرًا يربطه بالمطلق ولا يعرفه إلا هو.

وكذلك بالنسبة إلى مكانة الإنسان في الكون، فقد رأينا أن المتصوفة اعتبروا دائمًا البيئة الطبيعية على أنها الفضاء الضروري الذي يحقق فيه الإنسان مسيرته نحو المطلق. فهذه الرؤية الصوفية هي بالفعل العلاج الحقيقي لمرض خطير من أمراض حضارتنا المعاصرة حيث يبني الإنسان تقدمه على حساب البيئة الطبيعية التي أصبحت في اعتبار هذا الإنسان المعولم مجرد مادة للاستهلاك بلا شروط ولا حدود، تحت رحمة أهوائه ونزواته الذاتية. ونتيجة لهذا التصرف الإنساني اللامسئول فقد تدهورت أوضاع البيئة الطبيعية أكثر فأكثر حتى لَتبدو وكأنها وصلت إلى نقطة اللارجوع. فهناك حاجة ماسة إلى تغيير هذا التصرف البشري اللامسئول إذا أردنا إبقائه على قيد الوجود. فهناك حاجة ملحة لاسترداد الحكمة الروحية الأساسية الواردة في

شتى التيارات الروحية العالمية في كل الأديان لتوجيه التقدم العلمي والتكنولوجي الذي حققه الإنسان المعاصر لصالح البشرية لا لدمارها.

وأخيرًا، بالنسبة للقاء الإنسان مع المطلق، فالتصوف يقود الإنسان إليه من خلال تجربة ذاتية حية، وليس من خلال مناقشات كلامية مجردة، بعيدة عن واقع الحياة، كما هو الحال في علوم الفلسفة والكلام. إن المطلق لا يُطلَّع عليه بالعقل البشري، إذ إنه يفوقه كل التفوق. فطالما أثبت المتصوفة أن اللقاء مع المطلق لا يتم إلا من خلال هبة مجانية أو نعمة خالصة من عنده، فلا سبيل إليه إلا هو. فعلى الإنسان أن يستعدً لهذا اللقاء بتصفية قلبه وتنقية نفسه حتى يستطيع النور الإلهي أن ينعكس فيه. فليس للإنسان أن يتلاقى مع المطلق إلا حيث ومتى وكيف أراد هذا المطلق أن يتقابل معه. فالمطلق قد كشف عن ذاته أنه مطلق التعالي ومطلق التنازل في آن واحد. فهذا كنه سره، وكنه سر الكائن البشري إزاءه، والمصدر الأساسي للدراما الجذرية في حياته. وبهذا الطريق فقط يصل الإنسان إلى معرفة حقة بالله، معرفة هي في المقام الأول هبة إلهية مجانية، بعيدة عن كل ادعاء بشري.

هذه في رأينا هي المجالات أو قل الفضاءات التي يمكن بل يجب أن يُجرَى على أساسها حوار مثمر وفعَّال بين مختلف الأديان، وخاصة بين توجهاتها الروحية. والرجاء أن يصير هذا الحوار الروحي أساسًا متينًا وصلبًا يضمن للبشرية جمعاء التعاون في مواجهة قضاياها الوجودية الخطيرة التي تهدد البشرية المعاصرة ويسهّل التعايش فيما بين أفرادها وجماعاتها في عالم تسود فيه أكثر فأكثر الأخوة والمحبة والسلام.

المقالة الرابعة

عمر بن الفارض
(٥٧٦- ٦٣٢هـ/ ١١٨١- ١٢٣٥م)
وتجربته الصوفية

١ ـ الشاعر وحياته الصوفية:

١ـ١: سيرة ابن الفارض (٥٧٦ـ ٦٣٢هـ/ ١١٨١ـ ١٢٣٥م).

١ـ٢: المراحل الأساسية لتجربة ابن الفارض الصوفية

١ـ٣: لغة الحب في التائية الكبرى

١ـ٤: محورية الألفاظ "نَفْس وذات وروح" في القصيدة

١ـ٥: "الأنا الجمعى" قمة التجربة الصوفية لابن الفارض

١ـ٦: "الأنا الجمعى": هو القطب ومفيض الجمع

١ـ٧: خاتمة البحث

٢ ـ حول ديوان ابن الفارض

عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م) وتجربته الصوفية[١٥٧]

١- الشاعر وحياته الصوفية

١- ١: سيرة ابن الفارض (٥٧٦- ٦٣٢هـ/ ١١٨١- ١٢٣٥م)

إن عمر بن الفارض ليس مجهولاً في الأوساط الصوفية وغير الصوفية عربية كانت أم غير عربية، فهو عَلَمٌ من أعلام التصوف الإسلامي، فقد لُقِّب فيه بـ"سلطان العاشقين". ولكن، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعاره، فإن المصادر التاريخية لم تحمل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته.

وُلد شرف الدين أبو حفص، أو أبو القاسم، عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي الحَموي المصري في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦هـ/ ١١٨١م، فهو حَموي الأصل ومصري النشأة والمقام والوفاة. ويتفق

---

(١٥٧) هذه المقالة منقولة بتصرف من المقدمة التي كتبتها في: *ديوان ابن الفارض*، تحقيق جوزيبي سكاتولين، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٤. فقد لخصت في هذه المقدمة ما كتبت عن ابن الفارض في العديد من دراساتي، ومنها: "عمر بن الفارض وحياته الصوفية من خلال قصيدته التائية الكبرى"، في كتاب *محمود قاسم- الإنسان والفيلسوف*، إشراف حامد طاهر، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٤٠٥-٤٣٧؛ وفي *المشرق*، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٦٩-٤٠٠؛ وهي معتمدة على رسالتي للدكتوراه التي ناقشتها في المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، روما، ١٩٨٧.
See also: Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā - un'analisi semantica del poema*, o.c.; Id., *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā*, o.c.; Id., "L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème *Al-Tā'iyyat al-Kubrā*, o.c.; Id., "The mystical experience of 'Umar Ibn al- Fāriḍ or the Realization of Self (*Anā*, I)", o.c.; Id., "More on Ibn al-Fāriḍ's Biography", o.c.; Id., "Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fāriḍ", o.c.

جميع من ترجموا سيرة حياته على أن اسمه "عُمَر"، وكنيته "أبو حَفْص"، أو "أبو القاسم" حسب بعض المصادر، ولقبه "شَرَف الدين"، ونسبه أنه ابن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي، من أسرة كانت تفتخر بنسب متصل ببني سعد، قبيلة حليمة السعدية مرضعة محمد، رسول الإسلام.

عاصر عمر بن الفارض الأحداث المجيدة التي حققها السلاطين الأيوبيون. فقد ترعرع في أيام صعود القائد البطل الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، المعروف بصلاح الدين الأيوبي (ت٥٨٩هـ/ ١١٩٣م) إلى ذروة مجده، وعاش في ظل الملك الكامل ناصر الدين محمد بن الملك العادل، المعروف بالملك الكامل الأيوبي (ت٦٣٥هـ/ ١٢٣٨م) في مصر، وتُوُفِّيَ قبل سقوط الدولة الأيوبية على أيدي المماليك بعدة سنين.

يُذكر أن أباه عليًّا أبا الحسن قَدِم من حَماة في بلاد الشام (ولذلك سمِّي ابنه الحموي) إلى مصر (ولذلك سمِّي ابنه أيضًا المصري، ولكن المصادر لا تذكر سبب هجرته هذه) حيث رُزِقَ بابنه عمر. وكان أبو الحسن يعمل بالفقه حتى أصبح فقيهًا شهيرًا خاصة في إثبات ما فُرِض للنساء على الرجال من حقوق في المواريث، وذلك في بَلاط الحُكم، حتى تولَّى نيابة الحُكم وغَلَبَ عليه لقب "الفارض"، ومن ثم لُقِّب ابنه عمر بـ"ابن الفارض". ثم سُئِل أبو الحسن أن يتولى منصب قاضي القضاة في ديار مصر، وهو أسمى منصبٍ في الحكم. لكنه فضل الانقطاع لله تعالى في قاعة الخَطابة في الجامع الأزهر وظلَّ كذلك حتى وافته المنيَّة.

وإن دلَّت هذه الأخبار على شيء، فإنها تدل على أن الحياة العلمية والصوفية لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض. فقد كان أبوه من أهل العلم والوَرَع حتى إنه فضَّل الزهد والاعتكاف على الانغماس في الشهرة وطلب الجاه. وكان جده يحمل لقب "المرشد"، مما يدل على أنه كان شيخًا معروفًا،

صاحب طريقة ومرشدًا لمريديها. فليس غريبًا، إذن، أن يكون أبوه أول من اعتنى بتربيته عِلمًا وتقوَى.

ومما يذكره لنا عليٌّ سبط ابن الفارض (مع تحفُّظنا على كثير مما ورد في روايته من إضفاء صِبْغَةِ القداسة على جده الشيخ) أن الشاعر بدأ سياحته الصوفية مبكرًا. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطم وهو جبل يقع في شرق القاهرة. ثم يعود من سياحته إلى أبيه الذى كان يُلزِم ابنه بالجلوس معه في مجالس الحُكم ومدارس العلم.

كما يذكر لنا معاصره المؤرِّخ زكيُّ الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) في ترجمته له، أنَّ ابن الفارض تعلَّم الحديث على يَدَيْ واحدٍ من كبار المحدثين في عصره، وهو العلأمة الشافعي أبو محمد القاسم بن علي بن عساكر الدمشقي (ت٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م). وهكذا انتمى ابن الفارض للمذهب الشافعي فلُقِّب بالشافعي.

ونعرف أيضًا من المصادر التاريخية أن ابن الفارض جاوَر مكة المكرَّمة فترة من حياته وَفْقًا لما صارت عليه العادة عند الصوفية، طالبًا في رحابها الفيض الإلهي الذي لم يَفِضْ عليه ولم يفتح به في ديار مصر. فقد عاش هناك بين أودية مكة قُرابة خمس عشرة سنة، فمن المحتمل أنه ذهب إلى مكة سنة ٦١٣هـ/ ١٢١٦م، وهو في العقد الرابع من عمره، وأنه رجع من هناك سنة ٦٢٨هـ/ ١٢٣١م، وهو في العقد السادس من عمره، أي في قمة نضجه عمرًا وروحًا. ومن آثار مجاورته لمكة ما أنشد في ديوانه في قصائده الصغار، ومنها قصيدته الدالية "خفِّفِ السَّيْرِ...."، حيث قال (الأبيات: ٣٠- ٣٢):

يَا سَجِيرِي رَوِّحْ بِمَكَّةَ رُوحِي ... شَادِيًا إنْ رَغِبْتَ فِي إسْعَادِي

كَانَ فِيهَا أُنْسِي وَمِعْرَاجُ قُدْسِي ... وَمُقَامِي المَقَامُ وَالفَتْحُ بَادِ

وبعد رجوعه إلى مصر لم يُعَمّر طويلاً، فقد تُوُفِّي بعد ذلك بأربع سنوات في يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م. ودُفِنَ في اليوم التالي بالقرافة، بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت مكان من الجبل معروف باسم "العارض"، حيث يقع ضريحه الذي صار مَزارًا شهيرًا عبر التاريخ حتى اليوم.

يُروى أن الشاعر أقام في الحِقبة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في المسجد الأزهر- كما فعل والده من قبل- متعبدًا معتكفًا ومنعزلاً عن الناس. وفي تلك الحِقبة أكمل ابن الفارض ديوانه تدوينًا وإملاءً. وعلى رأس قصائده تأتي قصيدة "نَظْمُ السُّلُوك" التي عُرِفت أيضًا بـ"التَّائِيَّة الكُبْرَى" وذلك حسب قافيتها؛ وهي أطولها، حيث تحتوي على ٧٦١ بيتًا، عبَّر الشاعر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل وجه.

والجدير بالذكر أن ابن الفارض لم يترك لنا شيئًا آخر سوى ديوانه المعروف، فلم يُعثَر له على أى نوعٍ من رسالةٍ أو كتاب نستعين به لتوضيح مذهبه الصوفي. وفي ذلك يخالف ابن الفارض معاصره الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) الذي ترك لنا بحرًا زاخرًا من المؤلفات في شتى أنواعها. وهذا مما يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلة مُضنية لقرائه وباحثيه. وكأنه لم يجد صيغة أخرى يعبر بها عما ملأ قلبه من أسرارٍ وفتوحات صوفية إلا من خلال هذا النظم المعقد أشد التعقيد.

ومن أصدق ما قيل عن ابن الفارض تلك الأبيات التي كتبها سِبْطُه عليٌّ (ت٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م تقريبًا)، بعد نحو قرن من وفاة جَدِّه ذِكْرًا وتعظيمًا له، فهي تشير إلى عُمق تجربته الصوفية وسموِّ منابعها الخفية:

جُزْ بالقَرافَةِ تَحْتَ ذَيْلِ العَارِضِ ... وَقُلِ: السَّلامُ عَلَيْكَ، يَا ابْنَ الفَارِضِ
أبْرَزْتَ في نَظْمِ السُّلُوكِ عَجَائِبًا ... وَكَشَفْتَ عَنْ سِرٍّ مَصُونٍ غَامِضِ
وَشَرِبْتَ مِنْ كَأْسِ المَحَبَّةِ وَالوَلاَ ... فَرَوِيتَ مِنْ بَحْرٍ مُحِيطٍ فَائِضِ

هذا وقد ظل شعر ابن الفارض موضع الإعجاب والاهتمام عند الكثير من الباحثين عربًا كانوا أم عجمًا، شرقًا قطنوا أم غربًا. وهكذا يجد الباحث نفسه أمام "مكتبة فارضية" واسعة من الشروح والدراسات التي تراكمت عبر القرون حتى يومنا هذا حول أشعار ابن الفارض، مما لا يتسع المقام هنا لعرض مفصل لها.

١ – ٢: المراحل الأساسية لتجربة ابن الفارض الصوفية

إن الصعوبة التي يلقاها القارئ في فهم التجربة الصوفية التي عبر عنها ابن الفارض في شعره، وخاصة في تائيته الكبرى، ترجع في الغالب إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها. لذلك رأينا أن الخطوة الأولى التي لا بد منها في دراسة نص أدبي مثل التائية الكبرى هي توضيح مدلولات ألفاظ نصها كما ترد في سياقها أو قل "شرح النص بالنص عينه"، قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة عنه أو أجنبية عليه قد تشوش على القارئ مفاهيم النص الأصلية.

وهذا مما يعاب على الكثير من الشروح والدراسات في ديوان ابن الفارض قديمها أو حديثها نتيجة التصرف في شعره ولحل هذا الإشكال رأينا من جانبنا أن المنهج الدلالي هو أنسب وسيلة إلى هدفنا هذا، إذ إنه يؤدي إلى توضيح معاني ألفاظ أشعاره. فنظن أننا من خلال تطبيقه على أشعاره قد توصلنا إلى

بعض النتائج التي لها أهمية بالغة في توضيح مدلولات ألفاظ قصيدته التائية الكبرى وفهم التجربة الصوفية عند ابن الفارض.

وأول ما كشفت لنا هذه الدراسة الدلالية أن التجربة الصوفية عند ابن الفارض تنقسم إلى ثلاث مراحل أساسية، حسب ما أسماها هو نفسه في القصيدة:

١- **الفرق:** في هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفي حالة التفرقة والتمييز عن محبوبته التي يخاطبها هو بلغة حب عميقة واسعة.

٢- **الاتحاد:** وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيبته.

٣- **الجمع:** أما في هذه المرحلة فيصف الشاعر حالة الوحدة والاندماج بين ذاته هو وكل الموجودات.

وكذلك لاحظنا أن تسلسل هذه المراحل في القصيدة من الفرق والاتحاد والجمع ليس تسلسلاً جامدًا إستاتيكيًا إنما هو تسلسل حركي ديناميكي، بل يتحول هذا التسلسل إلى حركة صعودية تتسع أكثر فأكثر إلى آفاق أعلى وأوسع. وهكذا تتخذ معاناة الشاعر الصوفية صورة "سَفَر"، وهي صورة معروفة عند الصوفية. ويبدأ هذا السفر من مرحلة الفرق وهي مرحلة الحب حتى ينتهي في آخر مشواره إلى "بحار الجمع"، فيقول الشاعر (التائية الكبرى ٧٢٥):

وَغُصتُ بِحَارَ الجَمْعِ بَلْ خُضْتُهَا عَلَى ... انْفِرَادِيَ فَاستَخْرَجْتُ كُلَّ يَتِيمَةِ

ومن قمة معاناته الصوفية هذه تتضح خطة سفره الروحي على اختلاف مراحله ووحدة هدفه، وهذا ما لم يكن واضحًا منذ البداية.

١ – ٣: لغة الحب في التائية الكبرى

اشتهر ابن الفارض في الأدب العربي الصوفي وغير الصوفي باللقب الرفيع "سلطان العاشقين"، حتى إن الكثير من الباحثين رأوا أن ابن الفارض هو شاعر الحب أو العشق الإلهي على الإطلاق.

أما دراستنا الدلالية في لغة الحب كما ترد في التائية الكبرى فكشفت لنا أن لغة الحب لها دور محدود في التجربة الصوفية الفارضية. فهناك ثلاثة أصول لغوية لها (أو قل لمشتقاتها) مركزية واضحة في قاموس الحب الفارضي، وهي: (حـ– ب– ب: ومنه حُبّ، حَبيب .. إلخ)– (هـ– و– ي: ومنه هَوِيَ، يَهْوَى، هَوَى .. إلخ)– (و– ل– ي: ومنه وَلاَء، وَلِيّ، أولياء .. إلخ).

وعندما قارنَّا هذه الأصول الثلاثة وجدنا أن الأصل (و– ل– ي) هو الأوسع معنى واستعمالاً في القصيدة، وإن لم يكن الأكثر تكرارًا. والواقع أن مشتقات هذا الأصل ترد في كل المراحل الثلاث للسفر الصوفي عند ابن الفارض، بل إن له استعمالاً خاصًّا في المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة الجمع. بينما ينحصر استعمال الأصلين الآخرين (حـ– ب– ب)– (هـ– و– ي) في مرحلتَيْ الفرق والاتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه للحبيبة إنما هو حبه لذاته. أما في مرحلة الجمع فلا يتكلم ابن الفارض بلغة الحب والهوى، وإنما يتكلم بلغة الولاء أو الوَلاية الصوفية.

ويبدو لنا أن السبب الأساسي لذلك الاستعمال الفريد يرجع إلى أن الأصلين (حـ– ب– ب)– (هـ– و– ي) يحتويان في إدراك الشاعر على لون دائم من الثنائية التي لا تليق بمرحلة الجمع. فالحب يُوحي دائمًا بحركة بين اثنين، حتى في مرحلة الاتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه لحبيبته إنما هو حب ذاته لذاته، حيث يقول "... ذاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتِ" (التائية الكبرى ٢٦٣). والواقع

أن الشاعر يكتشف ذاتيته العميقة من خلال عملية يندمج بها مع حبيبته، عملية يمكن تسميتها بـ"الصيرورة نحو الذات" (to become one's own self)، عبَّر عنها الشاعر بعباراته الخاصة بالقاموس الفارضي، وهي: أَنَا إِيَّاها- هِيَ إِيَّايَ- أَنَا إِيَّايَ.

ولكن، وإن كان الشاعر الصوفي قد ترقَّى في مرحلة الاتحاد إلى اندماجه الكامل مع حبيبته في وحدة تامة معها، وإن كان قد ترنم طويلاً في هذه المرحلة عن سكره التام ونشوته الشاملة بها، إذ لم يَعُدْ يرى في الحقيقة إلا حبيبته، وأخيرًا إلا ذاته، إلا أنه، رغم سمو هذه المرحلة الصوفية، يُفيق منها ليتحقَّق أنه لم يزل في الثنائية، أو كما يقول هو عن نفسه: (التائية الكبرى ٢٣٠).

كَذَا كُنْتُ حِينًا قَبْلَ أَنْ يُكْشَفَ الغِطَا مِنَ اللَّبْسِ لاَ أَنْفَكُّ عَنْ ثَنَوِيَّةِ

لذلك رأينا، نتيجة لهذا البحث الدلالي، أن مرحلة الحب، رغم كل عباراتها، ليست قمة معاناة ابن الفارض الصوفية. وقد أعلن ذلك هو بنفسه بكل وضوح حيث قال (التائية الكبرى: ٢٩٤- ٢٩٥):

فَفِي الحُبِّ! هَا قَدْ بِنْتُ عَنْهُ بِحُكْمِ مَنْ يَرَاهُ حِجَابًا فَالهَوَى دُونَ رُتْبَتِي
وجَاوَزْتُ حَدَّ العِشْقِ، فالحُبُّ كَالقِلَى وعَنْ شَأْوِ مِعْرَاجِ اتِّحَادِيَ رِحْلَتِي

ويتضح جليًا من هذه الأبيات أن الحب مع مرادفيه من العشق والهوى لا يزال حجابًا للشاعر وإن وصل بها إلى مرحلة الاتحاد. إنما يقصد الشاعر الصوفي أفقًا أعلى وأوسع من ذلك، فإن رحلته الروحية تقوده عبر كل حجاب حتى تغوص به فيما يسميه هو "بحار الجمع".

١ – ٤: محورية الألفاظ "نَفْس وذات وروح" في القصيدة

إلى جانب ذلك فإننا قد لاحظنا أيضًا أن للألفاظ "نفس وذات وروح" أهمية بالغة في القصيدة، ولذلك سميناها "الألفاظ المحورية". إلا أننا كنا قد لاحظنا أن تلك الألفاظ ترد في الكثير من شروح الشرَّاح ودراسات الدارسين مُحمَّلة بمعانٍ فلسفية مستمَدة في الغالب من لغة ابن العربي أو من مفاهيم الفلسفة الأفلاطونية وما يُشبهها. فكان هؤلاء الباحثون يتكلمون عن "النفس الكلية" و"الذات الإلهية" و"الروح الكلي" .. إلخ، وكأنها مفاهيم واضحة تتسق وتتناسب مع القاموس الفارضي. فأصبح لزامًا علينا أن نخصص لها بحثًا دلاليًا دقيقًا.

ومما لاحظناه في دراستنا التحليلية أن لفظيْ "نفس" و"ذات" يأتيان في الغالب في موقع التوكيد لضمير المتكلم "أنا" أو في موقع الإضافة مثل: نفسي وذاتي. وفي هذا المعنى تقابلهما في اللغات الغربية ألفاظ مثل(self, même .. etc.). فيمكن في هذه المواضع استبدالهما بالضمير "أنا" في كل مراحله من الفرق والاتحاد والجمع، إذ ليس لهما معنًى خاص مستقل عن الضمير "الأنا".

وأما لفظ "روح" فليس له استعمال كاسم توكيد لـ"الأنا"، فلا يأتي مستبدَلاً منه في مراحله الثلاث. وهذا لأن لفظ "روح" يدل في سياق القصيدة إلى القوى الروحية من مجموعة قوى "الأنا" فحسب. وإذا كان لفظ "روح" يشير إلى مجموعة الصفات الروحية في "الأنا" التي تقابل الصفات الحسية فيه، فإنه يشير أيضًا في بعض الأبيات من القصيدة إلى معنى دينيٍّ خاصٍّ في لغة الوحي للأنبياء والكرامات للأولياء.

١ – ٥: "الأنا الجمعي" قمة التجربة الصوفية لابن الفارض

فبدا لنا في آخر مشوارنا الدلالي في التائية الكبرى أن لفظ "الأنا" هو اللفظ المركزي فيها بغير منافس. وقد اتضح لنا على ضوء هذا الاكتشاف أن مقصَد التجربة الصوفية لابن الفارض الأسمى وغايتها القصوى إنما هو الاكتشاف والتحقيق لـ"ذاته" أو للـ"أنا" في أبعد أبعاده أو أعمق أعماقه. والواقع أن اللفظ "أنا" هو اللفظ المركزي للقصيدة كلها على الإطلاق، وهو كذلك اللفظ المركزي لكل المراحل الصوفية الثلاث من الفرق والاتحاد والجمع.

لقد قلنا إن رحلة الشاعر لا تنتهي عند مرحلة الاتحاد، إنما تترقى به إلى آفاق الجمع أو تغوص به في عمق "بحار الجمع"، ذلك لأن الشاعر وصل إلى الكشف الجلي فيها لحقيقة "ذاته" أو الـ"أنا"، فيتخذ الـ"ذات"، أو الـ"أنا"، في نظر الشاعر أبعادًا جديدة واسعة جعلتنا نسميه الـ"أنا الجَمْعِي" (the all-comprehensive self). ويصف لنا الشاعر أبعاد "ذاته" أو الـ"أنا"، كما يلي:

أ- يُثبت الشاعر أن الـ"أنا"، أو "ذاته"، كان حاضرًا في الأزلية عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تامًا بين المخاطِب (أَلَسْتُ) والمخاطَب (بَلَى) بغير فصل أو فرق (التائية الكبرى ٤٩٥- ٤٩٦). وفي هذا الموقف إشارة واضحة إلى الآية القرآنية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٧٢].

ب- يُثبت الشاعر أن الـ"أنا"، أو "ذاته"، هو مصدر الفيض والإمداد على الكون كله بصفاته وأفعاله. ويظهر ذلك واضحًا خاصةً في صور الحب والجمال حيث يكتشف أنه هو الفاعل والمفعول في الكل: فهو المُحِبُّ المحبوبُ في آن واحد؛ وكذلك هو الفاعل في تاريخ الأنبياء والأولياء

كالقطب الأسمى. ويشرح الشاعر هذه الوحدة الفعلية بما يَجرى في لعبة "خيال الظل" من الوحدة بين الفاعل الواحد والأشكال المتعددة المفعول بها، حيث يقول: (التائية الكبرى ٧٠٤-٧٠٨).

وَكُلُّ الَّذِي شَاهَدْتَهُ فِعْلُ وَاحِدٍ — بِمُفْرَدِهِ لَكِنْ بِحُجْبِ الأَكِنَّةِ
إِذَا مَا أَزَالَ السِّتْرَ لَمْ تَرَ غَيْرَهُ — وَلَمْ يَبْقَ بِالأَشْكَالِ إِشْكَالُ رِيبَةِ
وَحَقَّقْتَ عِنْدَ الكَشْفِ أَنَّ بِنُورِهِ اهْـ — ـتَدَيْتَ إِلَى أَفْعَالِهِ فِي الدُّجُنَّةِ
كَذَا كُنْتُ مَا بَيْنِي وَبَيْنِيَ مُسْبِلاً — حِجَابَ الْتِبَاسِ النَّفْسِ فِي نُورِ ظُلْمَتِي
لِأُظْهِرَ بِالتَّدْرِيجِ لِلْحِسِّ مُؤْنِسًا — لَهَا فِي ابْتِدَاعِي دَفْعَةً بَعْدَ دَفْعَةِ

إذن، فليست المظاهر الكونية في وعي الشاعر إلا أشكالاً وصور تلبَّس فيها الـ"أنا" أي "ذات" الشاعر الصوفي لكي يظهر بها ذاته لذاتِه تدريجيًا عبر الزمان والمكان.

جـ- وأخيرًا يكتشف الشاعر ويثبت أن الـ"أنا" أو حقيقة "ذاته" يمتدُّ وراء كل تلك الأشكال والصور والمظاهر في جمع فعلي أو فعلٍ جمعي من أقصى الكون إلى أقصاه، فيقول: (التائية الكبرى ٧١٦-٧١٧):

وَعُدْتُ بِإِمْدَادِي عَلَى كُلِّ عَالَمٍ — عَلَى حَسَبِ الأَفْعَالِ فِي كُلِّ مُدَّةِ
وَلَوْلاَ احْتِجَابِي بِالصِّفَاتِ لَأُحْرِقَتْ — مَظَاهِرُ ذَاتِي مِنْ سَنَا سُبُحِيَّتِي

وفي بحار ذلك الجمع الفعلي الفاعل في كل شيء ومن عمق ذلك الاندماج الكامل مع الكل لا يتردد الشاعر الصوفي في أن يترنم بلهجة مبهرة مدهشة (التائية الكبرى ٦٣٨- ٦٤٠):

وَلَوْلاَيَ لَمْ يُوجَدْ وُجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ — شُهُودٌ وَلَمْ تُعْهَدْ عُهُودٌ بِذِمَّةِ
فَلاَ حَيَّ إِلاَّ عَنْ حَيَاتِي حَيَاتُهُ — وَطَوْعُ مُرَادِي كُلُّ نَفْسٍ مُرِيدَةِ
وَلاَ قَائِلٌ إِلاَّ بِلَفْظِي مُحَدِّثٌ — وَلاَ نَاظِرٌ إِلاَّ بِنَاظِرِ مُقْلَتِي

ويرى الشاعر أنه في أعماق هذا الـ"أنا الجمعي" تتآلف وتتعانق كل المظاهر التي تبدو متنافرة متناقضة في عين وغينا السطحي الظاهر، حيث يقول (التائية الكبرى ٣٨٩):

شُهُودِي بِعَيْنِ الجَمْعِ كُلَّ مُخَالِفٍ   وَلِيَّ ائْتِلاَفٍ صَدُّهُ كَالمَوَدَّةِ

ولكننا نلاحظ أن حقيقة هذا الـ"أنا الجمعي" ليس لها تعريف واضح بَيِّن في نص القصيدة، إنما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلونة تعبر عما يشعر به هو من مشاعر وخواطر عبر تجربته الفريدة.

١- ٦: "الأنا الجمعي": هو القطب ومفيض الجمع

والواقع أننا لا نجد في كل القصيدة إلا تسميتين لحقيقة ذلك الـ"أنا الجمعي"، وعليهما أيضًا يخيم الكثير من الغموض. فالشاعر ينسب لذاته تسمية "القطب" في هاتين البيتين (التائية الكبرى ٥٠٠- ٥٠١):

فَبِي دَارَتِ الأَفْلاَكُ فَاعْجَبْ لِقُطْبِهَا الـ   ـمُحِيطِ بِهَا وَالقُطْبُ مَرْكَزُ نُقْطَةِ
وَلاَ قُطْبَ قَبْلِي عَنْ ثَلاَثٍ خَلَفْتُهُ   وَقُطْبِيَّةُ الأَوْتَادِ عَنْ بَدَلِيَّتِي

يقول الشاعر إنه القطب الذي هو محيط بالكل ومركز للكل، وإن قُطبيَّته قُطبيَّةٌ مُطلَقَةٌ لم تأتِه عبر الدرجات الصوفية المعروفة من الأوتاد والأبدال. هذه إشارةٌ واضحة إلى نظرية القطب المعروفة في الأوساط الصوفية منذ عهد الحكيم الترمذي (ت٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، صاحب كتاب *"ختم الأولياء"*. إلا أن ابن الفارض يدعي لنفسه هنا قطبيةً مُطلقةً لا صلة لها بتواتر الطرق الصوفية المعروفة. ولا يسع المجال هنا لشرح موضوع القطبية الواسع المعقد.

وأما التسمية الأُخرى فقد تُلقِي بعض الضوء على عمق التجربة الصوفية عند ابن الفارض بأكملها. فيقول الشاعر في آخر القصيدة (التائية الكبرى ٧٥١- ٧٥٣):

وَلِي مِنْ مُفِيضِ الجَمْعِ عِنْدَ سَلامِهِ   عَلَيَّ بِـ"أَوْ أَدْنَى" إِشَارَةُ نِسْبَةِ
وَمِنْ نُورِهِ مِشْكَاةُ ذَاتِيَ أَشْرَقَتْ   عَلَيَّ فَنَارَتْ بِي عِشَائِي كَضَحْوَتِي
فَأَشْهِدْتُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ   فَشَاهَدْتُهُ إِيَّايَ والنُورُ بَهْجَتِي

وفي هذه الأبيات، إشارة جلية إلى مقام "أو أدنى" الذي يُنسَب عند الصوفية إلى الحقيقة المحمدية. ويقول الشاعر الصوفي إن تلك الحقيقة النورية هي "مفيض الجمع" لذاته ومنبعه الأول، وقد كوشف له ذلك في مكاشفة غيبية (فَأَشْهِدْتُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ). وكذلك يقول إنه اندمج مع هذا النور الأصلي الأول اندماجًا تامًا (وَشَاهَدْتُهُ إِيَّايَ)، فأصبح هو الشاعر بذاته ذلك النور الأزلي (النورُ بَهْجَتِي). ولا شك أن الشاعر كشف في هذه الأبيات عن بعض السر الغامض الذي كان يخيم على أشعاره ومعاناته الصوفية طوال رحلته الروحية. إنه يشير إلى أن الـ"أنا الجمعي" الذي توصل إليه مصدره الأول ومرجعه الأخير هو ذلك النور الأول الأصلي الذي يُعرف عند الصوفية بـ"النور المحمدي". ويقال عندهم إنه النور الذي به خلق الله كل شيء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء، فهو النور الذي ينعكس في صورة "الإنسان الكامل". فقد أضفى الشاعر على نفسه في مرحلة الجمع صفات "الإنسان الكامل" المعروفة عند الصوفية. فنلاحظ أن الشاعر الصوفي لم يقف على شرح نظرية تلك الحقيقة العليا ولا شغل نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شراحه ودارسوه.

وأخيرًا يُمكننا أن نُلخِّص سفرنا الدلالي في التائية الكبرى في إثبات أن هذه القصيدة تبدو لنا ترجمة ذاتية عن اكتشاف وتحقيق لـ"ذات" الشاعر أو للـ"أنا" إلى أبعد أبعاده، وهو ما نسميه نحن بـ"الأنا الجمعي". واتضح كذلك أن هذا "الأنا الجمعي" إنما تحقق للشاعر بالاندماج الكلي في النور الأول الأصلي المعروف عند الصوفية بتسميات شتى مثل "النور المحمدي" أو "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل".

١-٧: خاتمة البحث

وختامًا لبحثنا هذا فإننا نعتقد أن التسمية التقليدية لابن الفارض كـ"سلطان العاشقين" لا تُعبِّر عن عمق تجربته الصوفية وأبعادها البعيدة. إنما يبدو ابن الفارض لنا على أنه شاعر "الأنا الجمعي" الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج التام مع الحقيقة العليا المسماة في الاصطلاح الصوفي بـ"النور المحمدي" أو "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل". فليس وصف الحب والجمال في شعر ابن الفارض إلا جزءًا محدودًا ومرحلةً عابرة في سفره الصوفي الذي يهدف إلى آفاق أعلى وأوسع، ألا وهي "بحار الجمع"، أي تلك الحقيقة النورية العليا التي هي مصدر الكل ومرجع الكل. فربما ساعدت دراستنا الدلالية هذه- كما نرجو- على مراجعة بعض الأحكام التقليدية على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفي. وربما تدَّخِر لنا الأيام مَنْ يتقدم بدراساتٍ أخرى قد توضح ما خَفِيَ علينا من أسرار هذا الشاعر المصري العظيم.

وأخيرًا، فأملي بعد هذا الجهد أن أكون قد حققت الهدف الأول من بحثي في أشعار الشاعر الصوفي العظيم، عمر بن الفارض، وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسية ومعانيها الحقيقية كما ترد في سياق قصيدته "التائية الكبرى"

عبر المراحل الثلاث لرحلته الروحية، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمة فعالة في فهم معاناة الشاعر الصوفية.

ولكني، أود أن أشير هنا في أخر هذا المطاف الدلالي إلى أن المعاني الصوفية لا تتأتى من خلال بحث علمي بحت فقط، حتى وإن كان له دور لا غنى عنه في فهمها. وذلك لأن المعاناة الصوفية يعيشها الصوفي في عمق لا تُعبر عنه الكلمةُ الملفوظة. وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك الإشكال حيث قال (التائية الكبرى ١٩١):

فَأَلسُنُ مَنْ يُدْعَى بِأَلْسَنِ عَارِفٍ وَقَدْ عَبَرَتْ كُلَّ العِبَارَاتِ. كَلَّتِ

والواقع أن الدراسات الصوفية تتطلب من المهتم بها الكثير من الصفاء الروحي والنقاء النفسي حتى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفي فيُدرك مقاصده البعيدة بذوق مُرهَف لطيف. وقد قال ابن الفارض في هذ الصدد مُحذِّرًا قُراءَهُ (التائية الكبرى ٣٩٧):

وَعَنِّيَ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

وهنا يحسن أن يَتوقفَ الباحث مُحاذرًا كيلا يكونَ من المتعنتين.

٢. حول ديوان ابن الفارض

عرَف ديوان ابن الفارض شيوعًا وانتشارًا ورواجًا عظيمًا عبر شتى العصور والبلدان، وبين مختلف البيئات الصوفية وغير الصوفية. إلا أننا لاحظنا أن تلك الروايات لنصه ترجع كلها إلى ما نشره عليٌّ سِبطُ ابن الفارض (ت حوالي ٧٥٥هـ/ ١٣٥٥م)، بعد وفاة جده بقرن تقريبًا. وقد قدَّم سبطه ديوان جده بترجمة سيرته، التي سمَّاها "عنوان الديوان"، وعُرفت فيما بعد بـ"ديباجة

الديوان". إلا أن عمل سبطه لم يعد موضع ثقة لأنه حوَّل ترجمته لسيرة جده إلى سلسلة مطَّردة من الخوارق والكرامات التي لا تُصدَّق، بالإضافة إلى أنه قد زاد على أشعار جده أبياتًا من عنده، بينما كان ابن الفارض بعظمة شعره وبعمق تجربته الصوفية غنيًّا عن تلك الصورة الأسطورية التي رسمها له سبطه في ديباجته لديوان جده. وبالتالي أصبحت تلك الصورة الأسطورية هي المعروفة والمتداولة بين عامة الناس.

كان المستشرق الإنجليزي جون آرثر آربري (A. J. Arberry, d. 1973) أول من استطاع أن يُثبت بمصادر تاريخية موثوق بها أن هناك رواية أخرى لديوان ابن الفارض تختلف عن رواية علي سبط الشاعر. ولقد عثر آربري على مخطوطة لديوان ابن الفارض بين عدد من المخطوطات العربية المُثبتة في المجموعة المسماة بـ"تشستر بيتي"، في مكتبة مهمة بمدينة دبلين بأيرلندا (Chester Beatty Collection – Dublin, Ireland). فاتضح من دراستها أن هذه المخطوطة أقدم من رواية علي سبط الشاعر إذْ إن كتابتها ترجع إلى ما بين سنتيْ ٦٩١هـ/ ١٢٩٢م- ٧٠١هـ/ ١٣٠٢م. فكانت تلك المخطوطة شهادة تاريخية قاطعة على وجود رواية لديوان ابن الفارض تتألف من خمس عشرة قصيدة فحسب، بدون الجزء الثاني من الديوان المُثبت في رواية علي سبط الشاعر. فنشر آربري هذه المخطوطة سنة ١٩٥٢، ثم قام بترجمة الديوان برمته.

وبعد عدة سنين أُتيح لي أن أعثر صدفةً في مدينة قونية (بتركيا) على مخطوطة لديوان ابن الفارض أقدم من مخطوطة تشستر بيتي نفسها، إذ إن تاريخ كتابتها يتراوح فيما بين ٦٥٠هـ/١٢٤٢م- ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م على أرجح

تقدير. وتتفق هذه المخطوطة مع رواية مخطوطة تشستر بيتي على عدد القصائد وهي خمس عشرة فحسب. وفي وقت لاحق عثرت أيضًا على مخطوطتين أخرَيَيْن إحداهما في المكتبة الشرقية في ليدن (بهولندا) والأخرى في المكتبة القومية في برلين (بألمانيا). وهاتان المخطوطتان أيضا تتفقان مع رواية مخطوطتي قونية وتشستر بيتي على عدد قصائد الديوان، وهي خمس عشرة قصيدة فقط، مع عدم وجود الجزء الثاني من الديوان.

فإزاء هذا التراكم من الشهادات التاريخية رأيت أنه أصبح لزامًا عليَّ إعادة تحقيق ديوان ابن الفارض على أساس أوسع وأوثق مما كان عليه من قبل. هذا، وقد اعتمدتُ في تحقيقي لنص الديوان على مخطوطة قونية، بعد ما اتضح أنها أقدم المخطوطات وأكثرها صحة وتماسكًا لنص الديوان بلا شك. إذن، فالنص الذي أُقدِّمه بتحقيقي هو في المقام الأول قراءتي لمخطوطة قونية قراءة صحيحة. أما في الهوامش فسجلت كل القراءات الأُخرى (بأخطائها أيضًا) التي وجدتها في مختلف المخطوطات، وعددها سبعة بالإضافة إلى مخطوطة قونية. إلا أنني رأيت أنه لكي يكون تحقيقي أكمل وأشمل عليَّ أن أقارن تلك القراءات الأُول بما نُشر عن ديوان ابن الفارض حديثًا، ابتداءً من القرن الثامن عشر، وهي ثلاث عشرة نشرة رئيسية. لذلك كتبتُ تحت العنوان الرئيسي *"ديوان ابن الفارض"* عنوانًا ثانويًا يُعبر عن منهجي في عملي، وهو "قراءات لنصه عبر التاريخ"، مشيرًا بذلك إلى أن ديوان ابن الفارض تعرَّض عبر التاريخ لقراءات مختلفة ومتناقضة أحيانًا. هكذا تَسْهُل للقارئ اللبيب المقارنة فيما بين تلك القراءات المختلفة، قديمها وحديثها، ويكون بإمكانه أن يأتي هو بنفسه بقراءته الشخصية للديوان، حسب إدراكه اللغوي وذوقه الفني والصوفي.

المقالة الخامسة

رحلة ابن الفارض الروحية
عبر قصيدته التائية الكبرى

مقدمة

١- استهلال بلغة الحب أو التَّغزُّل في محبوبته (الأبيات ١- ١١٦).

٢- وَصف أول لحالة الاتحاد (الأبيات ١١٧- ١٩٦).

٣- وصف ثانٍ لحالة الاتحاد مع مزيد من التوضيح (الأبيات ١٩٧- ٢٨٥).

٤- سُمُو حالة الشاعر الصوفية (الأبيات ٢٨٦- ٣٣٣).

٥- عجائب الجمع: تآلُف الأضداد (الأبيات ٣٣٤- ٤٤٠).

٦- عجائب الجمع: "أنا" الشاعر، أي ذاته، هو القطب الأعلى في الوجود (الأبيات ٤٤١- ٥٠٣).

٧- عجائب الجمع: الذات والصفات والأسماء والأفعال كلها حقيقة واحدة في ذات الشاعر (الأبيات ٥٠٤- ٥٨٨).

٨- عجائب الجمع: يمتدُّ فعلُه عبر الزمان والمكان (الأبيات ٥٨٨- ٦٥٠).

٩- عجائب الجمع: نماذج وتوضيحات (الأبيات ٦٥١- ٧٣١).

١٠- عجائب الجمع: وحدة الأديان في كل مظاهرها عبر التاريخ البشري (الأبيات ٧٣٢- ٧٦١).

رحلة ابن الفارض الروحية
عبر قصيدته التائية الكبرى

مقدمة

وهناك نتائج أخرى للمقاربة الدلالية للنص الفارضي، وهي تتمثل في توضيح الوحدات النصية الأساسية التي يصف الشاعر الصوفي فيها خبرته الروحية التي تمر وتعبر عن مضمونها عبر المراحل الثلاث من الفرق والاتحاد والجمع. فكانت لهذه النتيجة أهمية خاصة لتوضيح بنية نص القصيدة الذي طالما دار نقاش حولها من جانب شراحها ودارسيها، دون الوصول إلى معيار واضح يبين تركيبها النصي. فقد اتضح لي من خلال دراستي الدلالية أن هذه القصيدة يمكن تقسيمها إلى عشر وحدات تبين بنيتها الأساسية. وسأعرض هنا ملخصًا وجيزًا لكل منها مع استشهاد ببعض من أهم أبياتها.

١- استهلال بلغة الحب أو التَّغزُّل في محبوبته (الأبيات ١- ١١٦):

يفتتح ابن الفارض قصيدته التائية الكبرى، أو ما سماها هو بـ"نظم السلوك" (The Order of the Way)، بالتغزل بمحبوبته، وهي شخصية ستظل هويتها غامضة حتى نهاية القصيدة. فبالعودة إلى اللغة التقليدية للشعر الغزلي العربي، لغة كان قد تبنَّاها المتصوفة منذ أمدٍ بعيد للتعبير عن تجربتهم الروحية في الحب الإلهي، بهذه اللغة يُعْلِن الشاعر الصوفي لمحبوبته حبه

لها، وهو حبٌّ مُتَّقِد في قلبه قد أوصله إلى الفناء. وبواسطة التعبيرات التقليدية المتوفرة لدى شعراء الغزل، يصف الشاعر المتصوف تباريح شوقه، الذي يحترق في داخل قلبه ويُضْنِيه إلى نهايته. ولا يتردد الشاعر في أن يُقْسِم أنه على تمام الاستعداد للموت المؤكد والمحق التام في سبيل محبوبته. إلا أن محبوبته تَرُدُّ علي إعلان الشاعر الصوفي المولع بها بفظاظة وتوبيخ، بل بالتعنيف الشديد الصريح، وهذا أسلوب يرجع أيضًا إلى التعبيرات التقليدية للشعر العربي الغزلي. فهي توضح له أنَّ ألفاظه هذه ليست صادقة، إذ إنه لا يزال بعيدًا عن الفناء التام والمحق في حبها. في هذا الاستهلال الشعري يلجأ ابن الفارض إلى استخدام الصور والتعبيرات التي تُشكِّل النمط الرئيسي واللغة الأساسية لقصائده الصغار التي تغلب فيها لغة الغزل وتعبيراتها، حتى يمكن اعتبار هذا الاستهلال الغزلي تلخيصًا موجزًا لها.

١	سَقَتْنِي حُمَيَّا الحُبِّ رَاحَةُ مُقْلَتِي	وَكَأْسِي مُحَيَّا مَنْ عَنِ الحُسْنِ جَلَّتِ
٢	فَأَوْهَمْتُ صَحْبِي أَنَّ شُرْبَ شَرَابِهِمْ	بِهِ سُرَّ سِرِّي فِي انْتِشَائِي بِنَظْرَتِي
٣	وَبِالحَدَقِ اسْتَغْنَيْتُ عَنْ قَدَحِي وَمِنْ	شَمَائِلِهَا لاَ مِنْ شَمُولِيَ نَشْوَتِي
٤	فَفِي حَانِ سُكْرِي حَانَ شُكْرِي لِفِتْيَةٍ	بِهِمْ تَمَّ لِي كَتْمِي الهَوَى مَعَ شُهْرَتِي
٥	وَلَمَّا انْقَضَى صَحْوِي تَقَاضَيْتُ وَصْلَهَا	وَلَمْ يَغْشَنِي فِي بَسْطِهَا قَبْضُ خَشْيَةِ
٦	وَأَبْثَثْتُهَا مَا بِي وَلَمْ يَكُ حَاضِرِي	رَقِيبٌ بَقَا حَظٌّ بِخَلْوَةِ جَلْوَةِ
٧	وَقُلْتُ وَحَالِي بِالصَّبَابَةِ شَاهِدٌ	وَوَجْدِي بِهَا مَاحِيَّ وَالفَقْدُ مُثْبِتِي
٨	هَبِي قَبْلَ يُفْنِي الحُبُّ مِنِّي بَقِيَّةً	أَرَاكِ بِهَا لِي نَظْرَةَ المُتَلَفِّتِ
٩	وَمُنِّي عَلَى سَمْعِي بِـ"لَنْ" إِنْ مَنَعْتِ أَنْ	أَرَاكِ فَمِنْ قَبْلِي لِغَيْرِيَ لَذَّتِ
١٠	فَعِنْدِي لِسُكْرِي فَاقَةٌ لِإِفَاقَةٍ	لَهَا كَبِدِي لَوْلاَ الهَوَى لَمْ تَفَتَّتِ

٥٦ وَمَـا هُـوَ إلاَّ أنْ ظَهَـرْتِ لِنَـاظِرِي ... بِأكْمَلِ أوْصَافٍ عَلَى الحُسْنِ أرْبَتِ

٥٧ فَحَلَّيْتِ لِي البَلْوَى فَخَلَّيْتُ بَيْنَهَا ... وَبَيْنِي فَكَانَتْ مِنْكِ أجْمَلَ حِلْيَةِ

٥٨ وَمَنْ يَتَحَرَّشْ بِالجَمَالِ إلَى الرَّدَى ... أرَى نَفْسَهُ مِنْ أنْفَسِ العَيْشِ رُدَّتِ

٥٩ وَنَفْسٌ تَرَى فِي الحُبِّ أنْ لاَ تَرَى عَنَا ... مَتَى مَا تَصَدَّتْ لِلصَّبَابَةِ صُدَّتِ

٦٠ وَمَا ظَفِرَتْ بِالوُدِّ رُوحٌ مُرَاحَةٌ ... وَلاَ بِالوَلاَ نَفْسٌ صَفَا العَيْشِ وَدَّتِ

٦١ وَأيْنَ الصَّفَا هَيْهَاتَ مِنْ عَيْشِ عَاشِقٍ ... وَجَنَّةُ عَدْنٍ بِالمَكَارِهِ حُفَّتِ

٦٢ وَلِي نَفْسُ حُرٍّ لَوْ بَذَلْتُ لَهَا عَلَى ... تَسَلِّيكِ مَا فَوْقَ المُنَى مَا تَسَلَّتِ

٦٣ وَلَوْ أُبْعِدَتْ بِالصَّدِّ وَالهَجْرِ وَالقِلَى ... وَقَطْعِ الرَّجَا عَنْ خُلَّتِي مَا تَخَلَّتِ

٦٤ وَعَنْ مَذْهَبِي فِي الحُبِّ مَا لِيَ مَذْهَبٌ ... وَإنْ مِلْتُ يَوْمًا عَنْهُ فَارَقْتُ مِلَّتِي

٦٦ لَكِ الحُكْمُ فِي أمْرِي فَمَا شِئْتِ فَاصْنَعِي ... فَلَمْ تَكُ إلاَّ فِيكِ لاَ عَنْكِ رَغْبَتِي

٦٧ وَمُحْكَمِ حُبٍّ لَمْ يُخَامِرْهُ بَيْنَنَا ... تَخَيُّلُ نَسْخٍ وَهْوَ خَيْرُ ألِيَّةِ

٦٨ وَأخْذِكِ مِيثَاقَ الوَلاَ حِينَ لَمْ أبِنْ ... بِمَظْهَرِ لَبْسِ النَّفْسِ فِي فَيْءِ طِينَتِي

٦٩ وَسَابِقِ عَهْدٍ لَمْ يَحُلْ مُذْ عَهِدْتِهِ ... وَلاَحِقِ عَقْدٍ جَلَّ عَنْ حَلِّ فَتْرَةِ

٧٠ وَمَطْلِعِ أنْوَارٍ بِطَلْعَتِكِ الَّتِي ... لِبَهْجَتِهَا كُلُّ البُدُورِ اسْتَسَرَّتِ

٧١ وَوَصْفِ كَمَالٍ فِيكِ أحْسَنُ صُورَةٍ ... وَأقْوَمُهَا فِي الخَلْقِ مِنْهُ اسْتَمَدَّتِ

٧٢ وَنَعْتِ جَلاَلٍ مِنْكِ يَعْذُبُ دُونَهُ ... عَذَابِي وَتَحْلُو عِنْدَهُ لِيَ قِتْلَتِي

٧٣ وَسِرِّ جَمَالٍ عَنْكِ كُلُّ مَلاَحَةٍ ... بِهِ ظَهَرَتْ فِي العَالَمِينَ وَتَمَّتِ

٨٣ وَمَا اخْتَرْتُ حَتَّى اخْتَرْتُ حُبِّيكِ مَذْهَبًا ... فَوَاحَيْرَتِي لَوْ لَمْ تَكُنْ فِيكِ حِيرَتِي

٨٤ فَقَالَتْ: هَوَى غَيْرِي قَصَدْتَ وَدُونَهُ اقْـ ... تَصَدْتَ عَمِيًا عَنْ سَوَاءِ مَحَجَّتِي

٨٥ وَغَرَّكَ حَتَّى قُلْتَ مَا قُلْتَ لاَبِسًا ... بِهِ شَيْنَ مَيْنٍ لَبْسَ نَفْسٍ تَمَنَّتِ

٨٦ وَفِي أنْفَسِ الأوْطَارِ أمْسَيْتَ طَامِعًا ... بِنَفْسٍ تَعَدَّتْ طَوْرَهَا فَتَعَدَّتِ

٨٧ وَكَيْفَ بِحُبِّي وَهْوَ أحْسَنُ خُلَّةٍ ... تَفُوزُ بِدَعْوَى {وَهْيَ} أقْبَحُ خَلَّةِ

٨٨ وَأيْنَ السُّهَا مِنْ أكْمَهٍ عَنْ مُرَادِهِ ... سَهَا عَمَهًا لَكِنْ أمَانِيكَ غَرَّتِ

٨٩ فَقُمْتَ مَقَامًا حُطَّ قَدْرُكَ دُونَهُ ... عَلَى قَدَمٍ عَنْ حَظِّهَا مَا تَخَطَّتِ

٩٨ حَلِيفُ غَرَامٍ أَنْتَ لَكِنْ بِنَفْسِهِ ... وَإِبْقَاكَ وَصْفًا مِنْكَ بَعْضُ أَدِلَّتِي
٩٩ فَلَمْ تَهْوَنِي مَا لَمْ تَكُنْ فِيَّ فَانِيًا ... وَلَمْ تَفْنَ مَا لَمْ تُجْتَلَى فِيكَ صُورَتِي
١٠٠ فَدَعْ عَنْكَ دَعْوَى الحُبِّ وَادْعُ لِغَيْرِهِ ... فُؤَادَكَ وَادْفَعْ عَنْكَ غَيَّكَ بِـ الَّتِي
١٠١ وَجَانِبْ جَنَابَ الوَصْلِ هَيْهَاتَ لَمْ يَكُنْ ... وَهَا أَنْتَ حَيٌّ إِنْ تَكُنْ صَادِقًا مُتِ
١٠٢ هُوَ الحُبُّ إِنْ لَمْ تَقْضِ لَمْ تَقْضِ مَأْرَبًا ... مِنَ الحُبِّ فَاخْتَرْ ذَاكَ أَوْ خَلِّ خُلَّتِي
١٠٣ فَقُلْتُ لَهَا: رُوحِي لَدَيْكِ وَقَبْضُهَا ... إِلَيْكِ وَمَا لِي أَنْ تَكُونَ بِقَبْضَتِي
١٠٤ وَمَا أَنَا بِالشَّانِي الوَفَاةَ عَلَى الهَوَى ... وَشَأْنِي وَفَا تَأْبَى سِوَاهُ سَجِيَّتِي

١١٤ وَهَا أَنَا مُسْتَدْعٍ قَضَاكِ وَمَا بِهِ ... رِضَاكِ وَلاَ أَخْتَارُ تَأْخِيرَ مُدَّتِي
١١٥ وَعِيدُكِ لِي وَعْدٌ وَإِنْجَازُهُ مُنًى ... وَلِيٌّ بِمَهْمَا يُرْمَ فِي الحُبِّ يَثْبُتِ
١١٦ وَقَدْ صِرْتُ أَرْجُو مَا يُخَافُ فَأَسْعِدِي ... بِهِ رُوحَ مَيْتٍ لِلْحَيَاةِ اسْتَعَدَّتِ

٢- وَصف أول لحالة الاتحاد (الأبيات ١١٧- ١٩٦)

في تصاعد تدريجي من خلال مختلف الصور، يُصرح الشاعر بمَشَاعِره التي تتحرك وتغلو في داخله بسبب حضور محبوبته في أعمق أعماقه. وأخيرًا، أثناء أداء الصلاة يخرج سره المستور إلى وضح النور. والواقع أن الشاعر الصوفي بالضبط خلال أداءه الصلاة يكتشف حقيقته فيصير على تمام الوعي بأنه متحدٌ تمام الاتحاد مع محبوبته؛ ففي الصلاة يصير الاثنان، المُحِبُّ والمحبوبة، حقيقة واحدةً، فيعلن الشاعر عن كشفه المذهل وهو أنهما فيها ذات واحدة لا فرق بينهما، فكل واحد منهما ساجد لحقيقته. فبهذا الموقف المدهش يتم في القصيدة أول خبرة ووصف بالوحدة بين المُحب ومحبوبته. وفوق ذلك، فالشاعر يكشف الآن أيضًا أنَّ هذا الاتحاد بينهما في الزمان والمكان كان قد وُجد منذ الأزل. والحق أنَّ الشاعر يغدو الآن واعيًا بأنه كان

منذ الأزل في حب مع محبوبته، وأنَّ كليهما- المحب والمحبوبة- كانا منذ الأزل حقيقة واحدة متوحدة. وهنا، يشير الشاعر بطريقة غير مباشرة إلى الميثاق الأزلي، المذكور في القرآن الكريم ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٧٢]. وإلى ذلك الميثاق، وهو المنبع الدائم للوحدة، سيشير الشاعر فيما يأتي من شعره (الأبيات ٤٩٥- ٤٩٦).

وبعد هذه المكاشفة المتسامية، يَخْتِمِ الشاعر هذا المقطع شارحًا لمريده الطريق الذي ينبغي عليه اتباعه كي يَصِل هو أيضًا إلى ما وَصَل إليه شيخه المرشد، فيتمتع بهذه الحالة الرفيعة.

١٢٤ وَمِنْ دَرَجَاتِ العِزِّ أَمْسَيْتُ مُخْلِدًا ... إِلَى دَرَكَاتِ الذُّلِّ مِنْ بَعْدِ نَخْوَتِي
١٢٥ فَلاَ بَابَ لِي يُغْشَى وَلاَ جَاهَ يُرْتَجَى ... وَلاَ جَارَ بِي يُحْمَى لِفَقْدِ حَمِيَّتِي
١٢٦ كَأَنْ لَمْ أَكُنْ فِيهِمْ خَطِيرًا وَلَمْ أَزَلْ ... لَدَيْهِمْ حَقِيرًا فِي رَخَائِي وَشِدَّتِي
١٢٧ فَلَوْ قِيلَ مَنْ تَهْوَى وَصَرَّحْتُ بِاسْمِهَا ... لَقِيلَ كَنَى أَوْ مَسَّهُ طَيْفُ جِنَّةِ
١٢٨ وَلَوْ عَزَّ فِيهَا الذُّلُّ مَا لَذَّ لِي الهَوَى ... وَلَمْ تَكُ لَوْلاَ الحُبُّ فِي الذُّلِّ عِزَّتِي
١٢٩ فَحَالِي بِهَا حَالٍ بِعَقْلٍ مُدَلَّهٍ ... وَصِحَّةِ مَجْهُودٍ وَعِزِّ مَذَلَّتِي
١٣٠ أَسَرَّتْ تَمَنِّي حُبُّهَا النَّفْسُ حَيْثُ لاَ ... رَقِيبَ حِجًى سِرًّا لِسِرِّي وَخَصَّتِ

١٤٦ يَرَاهَا عَلَى بُعْدٍ عَنِ العَيْنِ مِسْمَعِي ... بِطَيْفِ مَلاَمٍ زَائِرٍ حِينَ يَقْظَتِي
١٤٧ فَيَغْبِطُ طَرْفِي مِسْمَعِي عِنْدَ ذِكْرِهَا ... وَتَحْسُدُ مَا أَفْنَتْهُ مِنِّي بَقِيَّتِي
١٤٨ أَمَمْتُ إِمَامِي فِي الحَقِيقَةِ فَالوَرَى ... وَرَائِي وَكَانَتْ حَيْثُ وَجَّهْتُ وِجْهَتِي
١٤٩ يَرَاهَا أَمَامِي فِي صَلاَتِيَ نَاظِرِي ... وَيَشْهَدُنِي قَلْبِي إِمَامَ أَئِمَّتِي
١٥٠ وَلاَ غَرْوَ إِنْ صَلَّى الإِمَامُ إِلَيَّ أَنْ ... ثَوَتْ بِفُؤَادِي وَهْيَ قِبْلَةُ قِبْلَتِي

١٥١ وَكُلُّ الجِهَاتِ السِّتِّ نَحْوِي مُشِيرَةٌ   بِمَا تَمَّ مِنْ نُسْكٍ وَحَجٍّ وَعُمْرَةِ

١٥٢ لَهَا صَلَوَاتِي بِالمَقَامِ أُقِيمُهَا   وَأَشْهَدُ فِيهَا أَنَّهَا لِيَ صَلَّتِ

١٥٣ كِلاَنَا مُصَلٍّ وَاحِدٌ سَاجِدٌ إِلَى   حَقِيقَتِهِ بِالجَمْعِ فِي كُلِّ سَجْدَةِ

١٥٤ وَمَا كَانَ لِي صَلَّى سِوَايَ وَلَمْ تَكُنْ   صَلاَتِي لِغَيْرِي فِي أَدَا كُلِّ رَكْعَةِ

١٥٥ إِلَى كَمْ أُوَاخِي السِّتْرَ هَا قَدْ هَتَكْتُهُ   وَحَلُّ أَوَاخِي الحُجْبِ فِي عَقْدِ بَيْعَتِي

١٥٦ مُنِحْتُ وَلاَهَا يَوْمَ لاَ يَوْمَ قَبْلَ أَنْ   بَدَتْ عِنْدَ أَخْذِ العَهْدِ فِي أَوَّلِيَّتِي

١٥٧ فَنِلْتُ هَوَاهَا لاَ بِسَمْعٍ وَنَاظِرٍ   وَلاَ بِاكْتِسَابٍ وَاجْتِلاَبِ جِبِلَّةِ

١٥٨ وَهِمْتُ بِهَا فِي عَالَمِ الأَمْرِ حَيْثُ لاَ   ظُهُورٌ وَكَانَتْ نَشْوَتِي قَبْلَ نَشْأَتِي

١٥٩ فَأَفْنَى الهَوَى مَا لَمْ يَكُنْ ثَمَّ بَاقِيًا   هُنَا مِنْ صِفَاتٍ بَيْنَنَا فَاضْمَحَلَّتِ

١٦٠ فَأَلْفَيْتُ مَا أَلْقَيْتُ عَنِّيَ صَادِرًا   إِلَيَّ وَمِنِّي وَارِدًا بِبَصِيرَتِي

١٦١ وَشَاهَدْتُ نَفْسِي بِالصِّفَاتِ الَّتِي بِهَا   تَحَجَّبْتُ عَنِّي فِي شُهُودِي وَحِجْبَتِي

١٦٢ وَإِنِّي الَّتِي أَحْبَبْتُهَا لاَ مَحَالَةٌ   وَكَانَتْ لَهَا نَفْسِي عَلَيَّ مُحِيلَتِي

١٦٣ فَهَامَتْ بِهَا مِنْ حَيْثُ لَمْ تَدْرِ {وَهْيَ} فِي   شُهُودِي بِنَفْسِ الأَمْرِ غَيْرُ جَهُولَةِ

١٦٤ وَقَدْ آنَ لِي تَفْصِيلُ مَا قُلْتُ مُجْمَلاً   وَإِجْمَالُ مَا فَصَّلْتُ بَسْطًا لِبَسْطَتِي

١٧٠ وَخَلَّفْتُ خَلْفِي رُؤْيَتِي ذَاكَ مُخْلِصًا   وَلَسْتُ بِرَاضٍ أَنْ تَكُونَ مَطِيَّتِي

١٧١ وَيَمَّمْتُهَا بِالفَقْرِ لَكِنْ بِوَصْفِهِ   غَنِيتُ فَأَلْقَيْتُ افْتِقَارِي وَثَرْوَتِي

١٧٢ فَأَثْبَتَ لِي إِلْقَاءُ فَقْرِيَ وَالْغِنَى   فَضِيلَةَ قَصْدِي فَاطَّرَحْتُ فَضِيلَتِي

١٧٣ فَلاَحَ فَلاَحِي فِي اطِّرَاحِي فَأَصْبَحَتْ   ثَوَابِيَ لاَ شَيْئًا سِوَاهَا مُثِيبَتِي

١٧٤ وَظَلَّتْ بِهَا لاَ بِي عَلَيْهَا أَدُلُّ مَنْ   بِهِ ضَلَّ عَنْ سُبْلِ الهُدَى وَهِيَ دَلَّتِ

١٧٥ فَخَلِّ لَهَا خِلِّي مُرَادَكَ مُعْطِيًا   قِيَادَكَ مِنْ نَفْسٍ بِهَا مُطْمَئِنَّةِ

١٧٦ وَأَمْسِ خَلِيًّا مِنْ حُظُوظِكَ وَاسْمُ عَنْ   حَضِيضِكَ وَاثْبُتْ بَعْدَ ذَلِكَ تَنْبُتِ

١٧٧ وَسَدِّدْ وَقَارِبْ وَاعْتَصِمْ وَاسْتَقِمْ لَهَا   مُجِيبًا إِلَيْهَا عَنْ إِنَابَةِ مُخْبِتِ

١٧٨ وَعُدْ مِنْ قَرِيبٍ وَاسْتَجِبْ وَاجْتَنِبْ غَدًا   أُشَمِّرْ عَنْ سَاقِ اجْتِهَادٍ بِنَهْضَةِ

١٧٩ وَكُنْ صَارِمًا كَالوَقْتِ فَالمَقْتُ فِي عَسَى   وَإِيَّاكَ عَلِّي فَهْيَ أَخْطَرُ عِلَّةِ

١٨٠ وَقُمْ فِي رِضَاهَا وَاسْعَ غَيْرَ مُحَاوِلٍ نَشَاطًا وَلاَ تُخْلِدْ لِعَجْزٍ مُفَوِّتِ
١٨١ وَسِرْ زَمِنًا وَانْهَضْ كَسِيرًا فَحَظُّكَ الـ ـبَطَالَةُ مَا أَخَّرْتَ عَزْمًا لِصِحَّةِ
١٨٢ وَأَقْدِمْ وَقَدِّمْ مَا قَعَدْتَ لَهُ مَعَ الـ ـخَوَالِفِ وَاخْرُجْ عَنْ قُيُودِ التَّلَفُّتِ
١٨٣ وَجُدْ بِسَيْفِ العَزْمِ سَوْفَ فَإِنْ تَجُدْ تَجِدْ نَفَسًا فَالنَّفْسُ إِنْ جُدْتَ جَدَّتِ

٣ـ وصف ثانٍ لحالة الاتحاد مع مزيد من التوضيح (الأبيات ١٩٧ـ ٢٨٥)

بعد نقل شروحه وتعاليمه إلى مُريده، يصف الشاعر كيف وصل إلى مرحلة الاتحاد، تلك الحالة السامية مع محبوبته. فيشرح الشاعر أن هذا الاتحاد قد حَصَلَ له بَعْدَ رحلة روحية تَنَسُّكِيَّة طويلة حتى وصل إلى حالة الشهود، حيث انمحت كل المدرَكات الحسية، أي عالم الوجود المحسوس، حسب معنى هذا اللفظ في لغة ابن الفارض. وفي هذه الحالة من الاتحاد أضحى الشاعر مُدْرِكًا كذلك لحقيقته الذَّاتية العميقة، حيث يُعلن:

٢١٢ ففي الصحو بَعْدَ المحو لم أَكُ غَيْرَها وذاتي بذاتي إذْ تَجَلَّتْ تَحَلَّتِ

فهذه المرحلة من الوحدة تُدْعى في النَّصِّ الفارضي "اتحادًا"، بمعنى "اتحاد الذات". ففيها يكْتَشف الشاعر وحدته الذاتية مع محبوبته، فكلاهما ذات واحدة. وهذه المرحلة من "الوحدة الذاتية" تأتي بعد مرحلة الفرق التي تَمَّ وَصْفُها في المقطع الأول من القصيدة السابق الذكر.

وبعد ذلك، في مقطع طويل (الأبيات ٢١٩- ٢٤٠)، من خلال أمثلة مَأْخوذة من التجربة العامة، يحاول الشاعر الصوفي أنْ يشرح لمريده كيف يكون من الممكن أنْ يَغْدو الاثنان واحدًا، وهي حالة تبدو مستحيلة للفكر العقلاني العادي. وبعد إثبات هذه الحقيقة، يأخذ الشاعر مريده في رحلة خيالية رائعة مدهشة عبر التاريخ ذاكرًا أسماء عدد من المحبين المشهورين في الأدب

الْعَرَبي، كي يَصِل أخيرًا إلى خاتمة مذهلة فحواها أنَّ كل هؤلاء المحبين مع محبوباتهم لم يكونوا إلا مظاهر لحب أوحد، هو الحب القائم بين ذاته وَذات المحبوبة، وفي النهاية حب ذاته لذاته. ومن الممكن أن يسمَّى هذا المقطع من القصيدة بأنشودة "تَوَحيدِ الحب" في كل تجلياته، (الأبيات ٢٤٠- ٢٦٤).

وختامًا لهذا المقطع، يحرص الشاعر على إثبات أنَّ هذه الحالات المذهلة تأتي في توافق تامٍّ مع التعاليم الدينية الواردة في نص القرآن الكريم والسنة النبويَّة، فيشرع في شرح هذه الآيات لمريده (الأبيات ٢٧٧- ٢٨٥).

١٩٧	فَنَفْسِيَ كَانَتْ قَبْلُ لَوَّامَةً مَتَى	أطِعْهَا عَصَتْ أوْ تُعْصَ كَانَتْ مُطِيعَتِي
١٩٨	فَأوْرَدْتُهَا مَا المَوْتُ أيْسَرُ بَعْضِهِ	وَأتْعَبْتُهَا كَيْمَا تَكُونُ مُرِيحَتِي
١٩٩	فَعَادَتْ وَمَهْمَا حُمّلَتْهُ تَحَمَّلَتْـ	ـهُ مِنّي وَإنْ خَفَّفْتُ عَنْهَا تَأذَّتِ
٢٠٠	وَكَلَّفْتُهَا لاَ بَلْ كَفَلْتُ قِيَامَهَا	بِتَكْلِيفِهَا حَتَّى كَلِفْتُ بِكُلْفَتِي
٢٠١	وَأذْهَبْتُ فِي تَهْذِيبِهَا كُلَّ لَذَّةٍ	بِإبْعَادِهَا عَنْ عَادِهَا فَاطْمَأنَّتِ
٢٠٢	وَلَمْ يَبْقَ هَوْلٌ دُونَهَا مَا رَكِبْتُهُ	وَأشْهَدُ نَفْسِي فِيهِ غَيْرَ زَكِيَّةِ
٢٠٣	وَكُلُّ مَقَامٍ عَنْ سُلُوكٍ قَطَعْتُهُ	عُبُودِيَّةً حَقَّقْتُهَا بِعُبُودَةِ
٢٠٤	وَكُنْتُ بِهَا صَبًّا فَلَمَّا تَرَكْتُ مَا	أرِيدُ أرَادَتْنِي لَهَا وَأحَبَّتِ
٢٠٥	فَصِرْتُ حَبِيبًا بَلْ مُحِبًّا لِنَفْسِهِ	وَلَيْسَ كَقَوْلٍ مَرَّ نَفْسِي حَبِيبَتِي
٢٠٦	خَرَجْتُ بِهَا عَنِّي إلَيْهَا فَلَمْ أعُدْ	إلَيَّ وَمِثْلِي لاَ يَقُولُ بِرَجْعَةِ
٢٠٧	وَأفْرَدْتُ نَفْسِي عَنْ خُرُوجِي تَكَرُّمًا	فَلَمْ أرْضَهَا مِنْ بَعْدِ ذَاكَ لِصُحْبَتِي
٢٠٨	وَغُيِّبْتُ عَنْ إفْرَادِ نَفْسِي بِحَيْثُ لاَ	يُزَاحِمُنِي إبْدَاءُ وَصْفٍ بِحَضْرَتِي
٢٠٩	وَأشْهِدْتُ غَيْبِي إذْ بَدَتْ فَوَجَدْتُنِي	هُنَالِكَ إيَّاهَا بِجَلْوَةِ خَلْوَتِي
٢١٠	وَطَاحَ وُجُودِي فِي شُهُودِي وَبِنْتُ عَنْ	وُجُودِ شُهُودِي مَاحِيًا غَيْرَ مُثْبِتِ
٢١١	وَعَانَقْتُ مَا شَاهَدْتُ فِي مَحْوِ شَاهِدِ	بِمَشْهَدِهِ لِلصَّحْوِ مِنْ بَعْدِ سَكْرَتِي
٢١٢	فَفِي الصَّحْوِ بَعْدَ المَحْوِ لَمْ أكُ غَيْرَهَا	وَذَاتِي بِذَاتِي إذْ تَجَلَّتْ تَحَلَّتِ
٢١٣	وَهَا أنَا أبْدِي فِي اتِّحَادِيَ مَبْدَئِي	وَأنْهِي انْتِهَائِي فِي تَوَاضُعِ رِفْعَتِي

٢١٩ فَإِنْ لَمْ يُجَوِّزْ رُؤْيَةَ اثْنَيْنِ وَاحِدًا   حِجَاكَ وَلَمْ تَثْبُتْ لِبُعْدِ تَثَبُّتِ
٢٢٠ سَأَجْلُو إِشَارَاتٍ عَلَيْكَ خَفِيَّةً   بِهَا كَعِبَارَاتٍ لَدَيْكَ جَلِيَّةِ
٢٢١ وَأُعْرِبُ عَنْهَا مُغْرِبًا حَيْثُ لاَتَ حِيـ   ـنَ لَبْسٍ بِتِبْيَانَيْ سَمَاعٍ وَرُؤْيَةِ
٢٢٢ (وَأُثْبِتُ بِالْبُرْهَانِ قَوْلِيَ ضَارِبًا   مِثَالَ مُحِقٍّ وَالْحَقِيقَةُ عُمْدَتِي)
٢٢٣ بِمَتْبُوعَةٍ يُنْبِيكَ فِي الصَّرْعِ غَيْرُهَا   عَلَى فَمِهَا فِي مَسِّهَا حَيْثُ جُنَّتِ
٢٢٤ وَمِنْ لُغَةٍ تَبْدُو بِغَيْرِ لِسَانِهَا   عَلَيْهِ بَرَاهِينُ الأَدِلَّةِ صَحَّتِ
٢٢٥ وَفِي الْعِلْمِ حَقًّا أَنَّ مُبْدِي غَرِيبِ مَا   سَمِعْتَ سِوَاهَا {وَهْيَ} فِي الْحِسِّ أَبْدَتِ
٢٢٦ فَلَوْ وَاحِدًا أَمْسَيْتَ أَصْبَحْتَ وَاحِدًا   مُنَازَلَةً مَا قُلْتُهُ عَنْ حَقِيقَةِ

٢٤٠ وَفَارِقْ ضَلاَلَ الْفَرْقِ فَالْجَمْعُ مُنْتِجٌ   هُدَى فِرْقَةٍ بِالاتِّحَادِ تَحَدَّتِ
٢٤١ وَصَرِّحْ بِإِطْلاَقِ الْجَمَالِ وَلاَ تَقُلْ   بِتَقْيِيدِهِ مَيْلاً لِزُخْرُفِ زِينَةِ
٢٤٢ فَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا   مُعَارٌ لَهُ أَوْ حُسْنُ كُلِّ مَلِيحَةِ
٢٤٣ بِهَا قَيْسُ لُبْنَى هَامَ بَلْ كُلُّ عَاشِقٍ   كَمَجْنُونِ لَيْلَى أَوْ كُثَيِّرِ عَزَّةِ
٢٤٤ فَكُلٌّ صَبَا مِنْهُمْ إِلَى وَصْفِ لَبْسِهَا   بِصُورَةِ حُسْنٍ لاَحَ فِي حُسْنِ صُورَةِ
٢٤٥ وَمَا ذَاكَ إِلاَّ أَنْ بَدَتْ بِمَظَاهِرٍ   فَظَنُّوا سِوَاهَا وَهْيَ فِيهِمْ تَجَلَّتِ

٢٥٩ تَجَلَّيْتُ فِيهِمْ ظَاهِرًا وَاحْتَجَبْتُ بَا   طِنًا بِهِمْ فَاعْجَبْ لِكَشْفٍ بِسُتْرَةِ
٢٦٠ وَهُنَّ وَهُمْ لاَ وَهْنَ وَهْمٍ مَظَاهِرٌ   لَنَا بِتَجَلِّينَا بِحُبٍّ وَنَضْرَةِ
٢٦١ فَكُلُّ فَتًى حُبٌّ أَنَا هُوَ {وَهْيَ} حِـ(م)   ـبُ كُلِّ فَتًى وَالْكُلُّ أَسْمَاءُ لُبْسَةِ
٢٦٢ أَسَامٍ بِهَا كُنْتُ الْمُسَمَّى حَقِيقَةً   وَكُنْتُ لِيَ الْبَادِي بِنَفْسٍ تَخَفَّتِ
٢٦٣ وَمَا زِلْتُ إِيَّاهَا وَإِيَّايَ لَمْ تَزَلْ   وَلاَ فَرْقَ بَلْ ذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتِ
٢٦٤ وَلَيْسَ مَعِي فِي الْمُلْكِ شَيْءٌ سِوَايَ وَالـ   ـمَعِيَّةُ لَمْ تَخْطُرْ عَلَى أَلْمَعِيَّتِي

٤- سُمُو حالة الشاعر الصوفية (الأبيات ٢٨٦- ٣٣٣)

يبدأ الشاعر بوصف سمو الحالة الصوفية التي وصل إليها مُعْلِنًا أنَّ هذه الحالة قد أوصلته عبر كل أوصاف الحب. الآن يتخطى الشاعر حالة الوحدة الذاتية مع محبوبته المعبَّر عنها بالعبارة "أنا إيَّاها"، وحتى الوحدة الذاتية المطلقة المعبَّر عنها بالعبارة "أنا إيَّايَ"، فيتوجَّه برحلته الروحية السامية نحو "بحار الجمع" أي الوحدة الكلّية الشاملة. إن الشاعر الصوفي وصل إلى ما يُسَمَّى في المصطلح الصوفي بـ"صَحْو الجمع" أو "الفرق الثاني"، وهذه الحالة تُعتبر أرفع الحالات الصوفية. ففي هذه الحالة يصل الشاعر إلى مقام يمتلك فيه امتلاكًا كاملاً الامتيازات الممنوحة للأنبياء ويصبح كذلك مُدْرِكًا أنَّ كل الحركات والأفعال التي تملأ الكون ليست إلا فيضًا أو تدفُّقًا من إمداد ذاته. ويختتم الشاعر هذا المقطع مُصَرِّحًا بأنَّه ليست ثمَّة تسميةٌ صوفية مناسبةٌ لحالته الآن، إذ إنه في حالة تعلو على كل تلك التصنيفات والتسميات الخاصة بمختلف الأحوال الصوفية. ومن هذا المقطع إلى آخر القصيدة يمكن أنْ يُقرأ على أنه توصيف مُطَوَّلٍ لتسامي حالة الشاعر الصوفية الخاصة بحالة ما سميناه بـ"الجمع الكلي الشامل" الذي يصفه الشاعر من زوايا مختلفة. والتي يمكننا أن نسميها "عجائب الجمع"، إذ إنها تكشف عن سمو حالة الشاعر الصوفية.

٢٩١ فَلاَ تَغْشُ عَنْ آثَارِ سَيْرِيَ وَاخْشَ غَيْـ ... ـنَ إيثَارِ غَيْرِي وَاغْشَ عَيْنَ طَرِيقَتِي

٢٩٢ فُؤَادِي وَلاَهَا صَاحِ صَاحِي الفُؤَادِ فِي ... وِلاَيَـةِ أَمْـرِي دَاخِـلٌ تَحْـتَ إمْرَتِـي

٢٩٣ وَمُلْكُ مَعَالِي العِشْقِ مُلْكِي وَجُنْدِيَ الـ ... مَعَـانِي وَكُـلُّ العَاشِـقِينَ رَعِيَّتِـي

٢٩٤ فَتِي الحُبُّ هَا قَدْ بِنْتُ عَنْـهُ بِحُكْمِ مَنْ ... يَـرَاهُ حِجَابًـا فَـالهَوَى دُونَ رُتْبَتِـي

٢٩٥ وَجَاوَزْتُ حَدَّ العِشْقِ فَالحُبُّ كَالقِلَى ... وَعَـنْ شَـأْوِ مِعْـرَاجِ اتِّحَـادِيَ رِحْلَتِـي

٢٩٦ فَطِبْ بِالهَوَى نَفْسًا فَقَدْ سُدْتَ أَنْفُسَ الـ ... ـعِبَادِ مِـنَ العُبَّـادِ فِـي كُـلِّ أُمَّـةِ

٢٩٧ وَفُزْ بِالعُلاَ وَافْخَرْ عَلَى نَاسِكٍ عَلاَ بِظَاهِرِ أعْمَالٍ وَنَفْسٍ تَزَكَّتِ
٢٩٨ وَجُزْ مُثْقَلاً لَوْ خَفَّ طَفَّ مُوَكَّلاً بِمَنْقُولِ أحْكَامٍ وَمَعْقُولِ حِكْمَةِ

٣١٠ وَقَدْرِي بِحَيْثُ المَرْءُ يُغْبَطُ دُونَهُ سُمُوًّا وَلَكِنْ فَوْقَ قَدْرِيَ غِبْطَتِي
٣١١ وَكُلُّ الوَرَى أبْنَاءُ آدَمَ غَيْرَ أ(م) نِّي حُزْتُ صَحْوَ الجَمْعِ مِنْ بَيْنِ إخْوَتِي
٣١٢ فَسَمْعِي كَلِيمِيٌّ وَقَلْبِي مُنَبَّأٌ بِأحْمَدِ رُؤْيَا مُقْلَةٍ أحْمَدِيَّةِ
٣١٣ وَرُوحِيَ لِلأرْوَاحِ رُوحٌ وَكُلُّ مَا تَرَى حَسَنًا فِي الكَوْنِ مِنْ فَضْلِ تُرْبَتِي
٣١٤ فَذَرْ لِيَ مَا قَبْلَ الظُّهُورِ عَرَفْتُهُ خُصُوصًا وَبِي لَمْ تَدْرِ فِي الذَّرِّ رُفْقَتِي

٣٢٤ فَصِرْتُ إلَى مَا دُونَهُ وَقَفَ الأُلَى وَضَلَّتْ عُقُولٌ بِالعَوَائِدِ ضَلَّتِ
٣٢٥ فَلاَ وَصْفَ لِي وَالوَصْفُ رَسْمٌ كَذَاكَ الإسْـ ـمُ وَسْمٌ فَإنْ تَكْنِي فَكَنِّ أوِ انْعَتِ
٣٢٦ وَمِنْ "أنَا إيَّاهَا" إلَى حَيْثُ لاَ إلَى عَرَجْتُ وَعَطَّرْتُ الوُجُودَ بِرَجْعَتِي
٣٢٧ وَعَنْ "أنَا إيَّايَ" لِبَاطِنِ حِكْمَةٍ وَظَاهِرِ أحْكَامٍ أُقِمْتُ لِدَعْوَتِي
٣٢٨ وَغَايَةُ مَجْذُوبِي إلَيْهَا وَمُنْتَهَى مُرَادِيهِ مَا أسْلَفْتُهُ قَبْلَ تَوْبَتِي

٥- عجائب الجمع: تآلُف الأَضداد (الأبيات ٣٣٤- ٤٤٠)

في هذا المقطع يبدأ الشاعر الصوفي في وصف مفصل لـ"عجائب الجمع". فيفتتحه بـ"تَغَزُّل" جديد (الأبيات ٣٣٤- ٣٨٧) يقابل التَغَزُّل الأول في مطلع القصيدة (الأبيات ١- ١١٦). ولكن معنى رموز الحب أضحى الآن واضحًا: فالاثنان- المحِبُّ والمحبوبة- صارا الآن على الوعي بأنهما ذات واحدةٌ أو جوهرٌ واحِدٌ يكشف عن ذاته لذاته ويُحِبُّ ذاتَه بذاتِه.

وعلى هذا، يبدأ الشاعر بوصف أول أعجوبة من عجائب الجمع، وهي أن الأضداد تأتي معًا فتتصالح وتتآلف في وحدة مُدْهِشة. لذلك يصف كيف أن عالم الصفات المحسوسة أو الظواهر المرئية (المشار إليها في القصيدة من

خلال شخصية اللائم المذكورة في قصص الغرام في الأدب العربي) تذكر عادةً في تناقض مع عالم الصفات الروحيَّة والمعاني الباطنية (المشار إليها في القصيدة بشخصية الواشي المذكورة كذلك في قصص الغرام في الأدب العربي). فعكس ذلك، فإنَّ الشاعر يشهد الآن في حالته السامية أنه يوجد بين العالمين- المحسوس المرئي واللامحسوس غير المرئي- تجاوب عجيب وانسجام عميق. ويمكن أن يُخْتَبَر هذا التناغم الجميل على نَحْو واضح أثناء جلسة "السماع الصوفي"، أي الإنشاد بعبارات دينية يصاحبه إيقاع موسيقي خاص، ففيه يمكن الشعور بأنَّ كلا العالَمَيْن المحسوس والروحي يأتيان في تطابق عميق وتناغم رفيع. ويختتم الشاعر هذا المقطع بدفاعٍ شديد الانفعال عَنِ الممارسة الصوفية لِـ"السماع"، وهي ممارسة لقيت في الغالب معارضة عنيفة من قِبَل عدد من علماء السنة، من أمثال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م). فيشرح الشاعر حالة السماع ببعض الأمثلة ومنها المقطع الشهير، الذي يمكن أن نلمس فيه صدًى من فلسفة أفلاطون، ويصف فيه الشاعر الصوفي كيف يهدأ الطفل الصغير عند سماعه أنغام مربيته. فسبب هذا أن تلك الأنغام تُذكِّره بما قد سمع من أنغام متسامية في أوليته، أي عند كونه في عالم الذَّر قبل الخلق في الزمان والمكان، وكان هذا عند أخذه الميثاق الأزلي المشار إليه آنفًا. لذلك، فروحه الآن ينحو حنينًا إلى تلك الحالة المتسامية ويريد الرجوع إليها.

٣٣٤ وَأَطْيَبُ مَا فِيهَا وَجَدْتُ بِمُبْتَدَا غَرَامِي وَقَدْ أَبْدَي بِهَا {كُلٌّ} نَدْرَةِ
٣٣٥ ظُهُورِي وَقَدْ أَخْفَيْتُ حَالِيَ مُنْشِدًا بِهَا طَرَبًا وَالحَالُ غَيْرُ خَفِيَّةِ
٣٣٦ بَدَتْ فَرَأَيْتُ الحَزْمَ فِي نَقْضِ تَوْبَتِي وَقَامَ بِهَا عِنْدَ النُّهَى عُذْرُ مِحْنَتِي

٣٣٧ فَمِنْهَا أَمَانِي مِنْ ضَنًا جَسَدِي بِهَا ... أَمَانِيُّ آمَالٍ سَخَتْ ثُمَّ شَحَّتِ
٣٣٨ وَفِيهَا تَلَافِي الجِسْمِ بِالسُّقْمِ صِحَّةٌ ... لَهُ وَتَلَافُ النَّفْسِ نَفْسُ الفُتُوَّةِ
٣٣٩ وَمَوْتِي بِهَا وَجْدًا حَيَاةٌ هَنِيئَةٌ ... وَإِنْ لَمْ أَمُتْ فِي الحُبِّ عِشْتُ بِغُصَّتِي
٣٤٠ فَيَا مُهْجَتِي ذُوبِي جَوًى وَصَبَابَةً ... وَيَا لَوْعَتِي كُونِي كَذَاكَ مُذِيبَتِي

٣٥٥ وَعِنْدِيَ عِيدِي كُلَّ يَوْمٍ أَرَى بِهِ ... جَمَالَ مُحَيَّاهَا بِعَيْنٍ قَرِيرَةِ
٣٥٦ وَكُلُّ اللَّيَالِي لَيْلَةُ القَدْرِ إِنْ دَنَتْ ... كَمَا كُلُّ أَيَّامِ اللِّقَا يَوْمُ جُمْعَةِ
٣٥٧ وَسَعْيِي لَهَا حَجٌّ بِهِ كُلُّ وَقْفَةٍ ... عَلَى بَابِهَا قَدْ عَادَلَتْ كُلَّ وَقْفَةِ
٣٥٨ وَأَيُّ بِلَادِ اللهِ حَلَّتْ بِهَا فَمَا ... أَرَاهَا وَفِي عَيْنِي حَلَتْ غَيْرَ مَكَّةِ
٣٥٩ وَأَيُّ مَكَانٍ ضَمَّهَا حَرَمٌ كَذَا ... أَرَى كُلَّ دَارٍ أَوْطَنَتْ دَارَ هِجْرَةِ
٣٦٠ وَمَا سَكَنَتْهُ {فَهْوَ} بَيْتٌ مُقَدَّسٌ ... بِقُرَّةِ عَيْنِي فِيهِ أَحْشَايَ قَرَّتِ
٣٦١ وَمَسْجِدِيَ الأَقْصَى مَسَاحِبُ بُرْدِهَا ... وَطِيبِي ثَرَى أَرْضٍ عَلَيْهَا تَمَشَّتِ

٣٨١ صَرَفْتُ لَهَا كُلِّي عَلَى يَدِ حُسْنِهَا ... فَضَاعَفَ لِي إِحْسَانُهَا كُلَّ وُصْلَةِ
٣٨٢ يُشَاهِدُ مِنِّي حُسْنَهَا كُلُّ ذَرَّةٍ ... بِهَا كُلُّ طَرْفٍ جَالَ فِي كُلِّ طَرْفَةِ
٣٨٣ وَيُثْنِي عَلَيْهَا فِيَّ كُلُّ لَطِيفَةٍ ... بِكُلِّ لِسَانٍ طَالَ فِي كُلِّ لَفْظَةِ
٣٨٤ وَأَنْشَقُ رَيَّاهَا بِكُلِّ رَقِيقَةٍ ... بِهَا كُلُّ أَنْفٍ نَاشِقٍ كُلَّ هَبَّةِ
٣٨٥ وَيَسْمَعُ مِنِّي لَفْظَهَا كُلُّ بِضْعَةٍ ... بِهَا كُلُّ سَمْعٍ سَامِعٍ مُتَنَصِّتِ
٣٨٦ وَيَلْثَمُ مِنِّي كُلُّ جُزْءٍ لِثَامَهَا ... بِكُلِّ فَمٍ فِي لَثْمِهِ كُلُّ قُبْلَةِ
٣٨٧ فَلَوْ بَسَطَتْ جِسْمِي رَأَتْ كُلَّ جَوْهَرٍ ... بِهِ كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ كُلُّ مَحَبَّةِ
٣٨٨ وَأَغْرَبُ مَا فِيهَا اسْتَجَدْتُ وَجَادَ لِي ... بِهِ الفَتْحُ كَشْفًا مُذْهِبًا كُلَّ رِيبَةِ
٣٨٩ شُهُودِي بِعَيْنِ الجَمْعِ كُلَّ مُخَالِفٍ ... وَلِيَّ ائْتِلَافٍ صَدُّهُ كَالمَوَدَّةِ
٣٩٠ أَحَبَّنِيَ اللَّاحِي وَغَارَ فَلَامَنِي ... وَهَامَ بِيَ الوَاشِي فَجَارَ بِرِقْبَتِي
٣٩١ فَشُكْرِي لِهَذَا حَاصِلٌ حَيْثُ بِرُّهَا ... لِذَا وَاصِلٌ وَالكُلُّ آثَارُ نِعْمَتِي

٣٩٦ وَمَبْـــدأُ إِبْـــدَاهَا اللَّـــذَانِ تَـــسَبَّبَا ... إِلَــى فُرْقَتِــي وَالجَمْــعُ يَــأْبَى تَــشَتُّتِي
٣٩٧ وَعَنِّـــيَ بِـــالتَّلْوِيحِ يَفْهَـــمُ ذَائِـــقٌ ... غَنِـــيٌّ عَــنِ التَّــصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّـــتِ
٣٩٨ هُمَــا مَعْنَــا فِـي بَـاطِنِ الجَمْـعِ وَاحِـدٌ ... وَأَرْبَعَــةٌ فِــي ظَــاهِرِ الفَــرْقِ عُــدَّتِ
٣٩٩ وَإِنِّـــي وَإِيَّاهَـــا لَـــذَاتٌ وَمَـــنْ وَشَـــى ... بِهَـــا وَثَنَـــى عَنْهَـــا صِـــفَاتٌ تَبَـــدَّتِ
٤٠٠ فَـــذَا مَظْهَـــرٌ لِلـــرُّوحِ هَـــادٍ لِأُفْقِهَـــا ... شُـــهُودًا غَـــدَا فِـــي صِـــيغَةٍ مَعْنَوِيَّـــةِ
٤٠١ وَذَا مُظْهِـــرٌ لِلـــنَّفْسِ حَـــادٍ لِرُفْقِهَـــا ... وُجُـــودًا غَـــدَا فِـــي صِـــبْغَةٍ صُـــورِيَّةِ
٤٠٢ وَمَـنْ عَـرَفَ الأَشْـكَالَ مِثْلِـيَ لَـمْ يَـشُبْ ... ـهُ شِرْكُ هَوًى فِي رَفْعِ إِشْكَالِ شُبْهَةِ
٤٠٣ فَـــذَاتِيَ بِاللَّـــذَّاتِ خَـــصَّتْ عَـــوَالِمِي ... بِمَجْمُوعِهَـــا إِمْـــدَادَ جَمْـــعٍ وَعَمَّـــتِ
٤٠٤ وَجَـادَتْ وَلاَ اسْـتِعْدَادَ كَـسْبٍ بِفَيْـضِهَا ... وَقَبْـــلَ التَّهَيِّـــي لِلْقَبُـــولِ اسْـــتَعَدَّتِ
٤٠٥ فَبِـــالنَّفْسِ أَشْـــبَاحُ الوُجُـــودِ تَنَعَّمَـــتْ ... وَبِـــالرُّوحِ أَرْوَاحُ الـــشُّهُودِ تَهَنَّـــتِ
٤٠٦ وَحَـالُ شُـهُودِي بَـيْنَ سَـاعٍ لِأُفْقِهَـا ... وَلاَحٍ مُـــرَاعٍ رُفْقَـــهُ بِالنَّـــصِيحَةِ
٤٠٧ شَـهِيدٌ بِحَـالِي فِـي الـسَّمَاعِ لِجَـاذِبِيَ ... قَـــضَاءُ مَقَـــرِّي أَوْ مَمَـــرُّ قَـــضِيَّتِي

٤٢٠ لِرُوحِـيَ يُهْـدِي {ذِكْرَهَـا الـرَّوْحُ} كُلَّمَـا ... سَـرَتْ سَـحَرًا مِنْهَـا شَـمَالٌ وَهَبَّـتِ
٤٢١ وَيَلْتَـذُّ إِنْ هَاجَتْـهُ سَـمْعِيَ بِالـضُّحَى ... عَلَـــى وَرَقٍ وُرْقٌ شَـــدَتْ وَتَغَنَّـــتِ
٤٢٢ وَيَـــنْعَمُ طَرْفِـــي إِنْ رَوَتْـــهُ عَـــشِيَّةً ... لِإِنْـــسَانِهِ عَنْهَـــا بُـــرُوقٌ وَأَهْـــدَتِ
٤٢٣ وَيَمْنَحُـهُ ذَوْقِـي وَلَمْـسِيَ أَكْـؤُسُ الـ(م) ... ـــشَرَابِ إِذَا لَـــيْلاً عَلَـــيَّ أُدِيـــرَتِ
٤٢٤ {وَيُوحِيـــهِ} قَلْبِـــي لِلْجَـــوَانِحِ بَاطِنًـــا ... بِظَـــاهِرِ مَـــا رُسْـــلُ الجَـــوَارِحِ أَدَّتِ
٤٢٥ وَيُحْضِرُنِي فِي الجَمْعِ مَنْ بِاسْمِهَا شَدَا ... فَأَشْـــهَدُهَا عِنْـــدَ الـــسَّمَاعِ بِجُمْلَتِـــي
٤٢٦ فَتَنْحُو سَمَاءَ الفَتْحِ رُوحِي وَمَظْهَرِي الـ ... مُـسَوَّى بِهَـا يَحْنُـو لِأَتْـرَابِ تُرْبَـةِ

٤٣٠ وَيُنْبِيـكَ عَـنْ شَـأْنِي الوَلِيـدُ وَإِنْ نَـشَا ... بَلِيـــدًا بِإِلْهَـــامٍ كَـــوَحْيٍ وَفِطْنَـــةِ
٤٣١ إِذَا أَنَّ مِـنْ شَـدِّ القِمَـاطِ وَحَـنَّ فِـي ... نَـــشَاطٍ إِلَـــى تَفْـــرِيجِ إِفْـــرَاطِ شِـــدَّةِ
٤٣٢ يُنَـــاغَى فَيُلْغِـــي كُـــلَّ كُـــلٍّ أَصَـــابَهُ ... وَيُـــصْغِي لِمَـــنْ نَاغَـــاهُ كَالمُتَنَـــصِّتِ
٤٣٣ وَيُنْـسِيهِ مُـرَّ الخَطْـبِ حُلْـوُ خِطَابِـهِ ... وَيُـــذْكِرُهُ نَجْـــوَى عُهُـــودٍ قَدِيمَـــةِ

٤٣٤ وَيُغْرِبُ عَنْ حَالِ السَّمَاعِ بِحَالِهِ فَيَثْبُتُ لِلرَّقْصِ انْتِفَاءُ النَّقِيصَةِ
٤٣٥ إذَا هَامَ شَوْقًا بِالمُنَاغِي وَهَمَّ أنْ يَطِيرَ إلَى أوطَانِهِ الأَوَّلِيَّةِ

٦- عجائب الجمع: "أنا" الشاعر، أي ذاته، هو القطب الأعلى في الوجود (الأبيات ٤٤١- ٥٠٣)

في هذا المقطع يُوَسِّعُ الشاعر أُفُقَهُ حتى يبلغ الإدراك التام بأنه المركز لكامل الكون: فحوله تدور أفلاك كل العوالم، لأنه القطب الأعلى للوجود. إنَّ الشاعر يعود ههنا إلى مصطلح صوفي معروف معرفة جيدة، فلم يهتم بشرحه، مُسَلِّمًا بأنه معروف ومفهوم من قِبَل قرائه. فكونه القطب الأسمى للوجود، ومعناه أن إليه تتوجَّه كل العبادات الدينية، ومنه يَتَلَقَّى الخلق كله حركته، وبه تُمنح الدرجات الروحانية العامة والمواهب الروحانية الخاصة بالأنبياء والأولياء عبر التاريخ. وفي النهاية يوضح الشاعر أنَّ منبع هذه الحالة المتسامية هو الميثاق الأزلي أو ميثاق الولاء المذكور سالفًا. ففي هذا الآية القرآنية يأتي ذكر عَنْ الشهادة الأولية بربوبية الله المطلقة ووحدته المتعالية التي طُبِعت منذ الأزل في النفوس البشرية. ومن المعروف أن هذا الميثاق الأزلي صار منذ الجنيد (ت٢٩٨هـ/ ٩١٠م) واحدًا من الملامح الرئيسية للفكر الصوفي. فالشاعر الصوفي يعلن الآن بكل صراحة أنه كان حَاضِرًا هناك في الأزل، في لحظة الذَّرِّ كما يسميها، حين سأل الله النفوس البشرية: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ)، فأجابوا (بَلَى).

وعلاوة على ذلك، فالشاعر أصبح الآن واعيًا تمامًا أنه كان في تلك اللحظة هو السائل والمجيب في آن واحد بلا فرق: فالحق أنه في تلك اللحظة

الأولية لم تكن هناك ثنائيةٌ أو مَعِيَّة، بل كان هناك وحدةٌ مطلقة تامة. وختامًا لكلامه هذا يُقِرُّ الشاعرُ بأنَّ هذا السِّر لا يمكن كشفه إلا لمن ترقَّى إلى حالة الجمع، إذْ إنها حالة تُتَخطَّى فيها كل الفوارق، حتى لا يبقى هناك إلا الوحدة.

٤٤١ وَبَابُ تَخَطِّيَّ اتِّصَالِي بِحَيْثُ لاَ ... حِجَابَ وِصَالٍ عَنْهُ رُوحِي تَرَقَّتِ
٤٤٢ عَلَى أَثَرِي مَنْ كَانَ يُؤْثِرُ قَصْدَهُ ... كَمِثْلِيَ فَلْيَرْكَبْ لَهُ صِدْقَ عَزْمَةِ
٤٤٣ وَكَمْ لُجَّةٍ قَدْ خُضْتُ قَبْلَ وُلُوجِهِ ... فَقِيرُ الغِنَى مَا بُلَّ مِنْهَا بِنُغْبَةِ
٤٤٤ بِمِرْآةِ قَوْلِي إِنْ عَزَمْتَ أُرِيكَهُ ... فَأَصْغِ لِمَا أُلْقِي بِسَمْعِ بَصِيرَةِ

٤٤٨ فَقَلْبِيَ بَيْتٌ فِيهِ أَسْكُنُ دُونَهُ ... ظُهُورُ صِفَاتِي عَنْهُ مِنْ حَجَبِيَّتِي
٤٤٩ وَمِنْهَا يَمِينِي فِيَّ رُكْنٌ مُقَبَّلٌ ... وَمِنْ قِبْلَتِي لِلْحُكْمِ فِي فِيَّ قُبْلَتِي
٤٥٠ وَحَوْلِيَ بِالْمَعْنَى طَوَافِي حَقِيقَةً ... وَسَعْيِي لِوَجْهِي مِنْ صَفَايَ لِمَرْوَتِي
٤٥١ وَفِي حَرَمٍ مِنْ بَاطِنِي أَمْنُ ظَاهِرِي ... وَمَنْ حَوْلَهُ يَأْبَى تَخَطُّفَ جِيرَتِي
٤٥٢ وَنَفْسِي بِصَوْمِي عَنْ سِوَايَ تَفَرُّدًا ... زَكَتْ وَبِفَيْضِ الفَضْلِ عَنِّيَ زَكَّتِ
٤٥٣ وَشَفْعُ وُجُودِي فِي شُهُودِيَ ظَلَّ فِي ا(م) ... تِّحَادِيَ وِتْرًا فِي تَيَقُّظِ غَفْوَتِي
٤٥٤ وَإِسْرَاءُ سِرِّي عَنْ خُصُوصِ حَقِيقَةٍ ... إِلَيَّ كَسَيْرِي فِي عُمُومِ الشَّرِيعَةِ
٤٥٥ وَلَمْ أَلْهُ بِاللاَّهُوتِ عَنْ حُكْمِ مَظْهَرِي ... وَلَمْ أَنْسَ بِالنَّاسُوتِ مَظْهَرَ حِكْمَتِي

٤٦٤ وَكَيْفَ دُخُولِي تَحْتَ مِلْكِي كَأَوْلِيَا ... ءِ مُلْكِي وَأَتْبَاعِي وَحِزْبِي وَشِيعَتِي
٤٦٥ وَلاَ فَلَكٌ إِلاَّ وَمِنْ نُورِ بَاطِنِي ... بِهِ مَلَكٌ يُهْدِي الهُدَى بِمَشِيئَتِي
٤٦٦ وَلاَ قُطْرَ إِلاَّ حَلَّ مِنْ فَيْضِ ظَاهِرِي ... بِهِ قَطْرَةٌ عَنْهَا السَّحَائِبُ سَحَّتِ
٤٦٧ فَمِنْ مَطْلَعِي النُّورُ البَسِيطُ كَلَمْعَةٍ ... وَمِنْ مَشْرَعِي البَحْرُ المُحِيطُ كَقَطْرَةِ
٤٦٨ فَكُلِّي لِكُلِّي طَالِبٌ مُتَوَجِّهٌ ... وَبَعْضِي لِبَعْضِي جَاذِبٌ بِالأَعِنَّةِ
٤٦٩ وَمَنْ كَانَ فَوْقَ التَّحْتِ وَالفَوْقُ تَحْتَهُ ... إِلَى وَجْهِهِ الهَادِي عَنَتْ كُلُّ وِجْهَةِ
٤٧٠ {فَتَحْتُ} الثَّرَى {فَوْقُ} الأَثِيرِ لِرَتْقِ مَا ... فَتَقْتُ وَفَتْقُ الرَّتْقِ ظَاهِرُ سُنَّتِي

٤٩٠ تَعَانَقَتِ الأَطْرَافُ عِنْدِيَ وَانْطَوَى ... بِسَاطُ السِّوَى عَدْلاً بِحُكْمِ السَّوِيَّةِ
٤٩١ وَعَادَ وُجُودِي فِي فَنَا ثَنَوِيَّةِ الـ ... ـوُجُودِ شُهُودًا فِي بَقَا أَحَدِيَّتِي

٤٩٢ فَمَا فَوْقَ طَوْرِ العَقْلِ أَوَّلُ فَيْضِهِ كَمَا تَحْتَ طَوْرِ النَّقْلِ آخِرُ قَبْضَةِ
٤٩٣ لِذَلِكَ عَنْ تَفْضِيلِهِ {وَهْوَ} أَهْلُهُ نَهَانَا عَلَى ذِي النُّونِ خَيْرُ البَرِيَّةِ
٤٩٤ أَشَرْتُ بِمَا تُعْطِي العِبَارَةُ وَالَّذِي تَغَطَّى فَقَدْ أَوْضَحْتُهُ بِلَطِيفَةِ
٤٩٥ وَلَيْسَ "أَلَسْتُ" الأَمْسِ غَيْرًا لِمَنْ غَدَا وَجُنْحِي غَدًا صُبْحِي وَيَوْمِيَ لَيْلَتِي
٤٩٦ وَسِرُّ "بَلَى" لِلَّهِ مِرْآةُ كَشْفِهَا وَإِثْبَاتُ مَعْنَى الجَمْعِ نَفْيُ المَعِيَّةِ
٤٩٧ فَلاَ ظُلَمٌ تَغْشَى وَلاَ ظُلْمَ يُخْتَشَى وَنِعْمَةُ نُورِي أَطْفَأَتْ نَارَ نِقْمَتِي

٥٠٠ فَبِي دَارَتِ الأَفْلاَكُ فَاعْجَبْ لِقُطْبِهَا الـ ـمُحِيطِ بِهَا وَالقُطْبُ مَرْكَزُ {نُقْطَةِ}
٥٠١ وَلاَ قُطْبَ قَبْلِي عَنْ ثَلاَثٍ خَلَفْتُهُ وَقُطْبِيَّةُ الأَوْتَادِ عَنْ بَدَلِيَّتِي
٥٠٢ فَلاَ تَعْدُ خَطِّي المُسْتَقِيمَ فَإِنَّ فِي الـ(م) ـزَّوَايَا خَبَايَا فَانْتَهِزْ خَيْرَ فُرْصَةِ
٥٠٣ فَعَنِّي بَدَا فِي الذَّرِّ فِيَّ الوَلاَ وَلِي لِبَانُ ثُدِيِّ الجَمْعِ مِنِّيَ دَرَّتِ

٧- عجائب الجمع: الذات والصفات والأسماء والأفعال كلها حقيقة واحدة في ذات الشاعر (الأبيات ٥٠٤- ٥٨٨).

يُفْتَتَح هذا المقطع كذلك ببعض الأبيات الغزلية التي يُغَنِّي الشاعِر فيها لمحبوبته، ولكنه الآن في حالة سُكْرٍ تامٍّ بسبب حالة الاتحاد التي غاصها بكامله. ومن عجائب هذه الحالة أن كل أسماء ضمائِرِ النص الشعري تتحول الآن إلى صيغة المتكلم، فتنتج من هذا التركيب موسيقى عجيبة من الألحان والأصوات والصُّوَرِ التي تبدو غريبة مُدهشة، ولكنها في نفس الوقت عذبة خَلاَّبَة للغاية. ثُمَّ، باتخاذ نبرة علمية كلامية أكثر جفافًا، يُوَضِّحُ الشاعِرُ أَنَّ حالته هذه قد فاقت وَعَلَتْ كل الممايزات المعروفة في علم الكلام الكلاسيكي: أي بما يخصُّ قضية التمييز بين ذات الله وصفاته وأسمائه وأفعاله. فالشاعر يؤكِّد أَنَّ كُلَّ هذه المصطلحات المتمايزة التي صارت مشكلة معضلة للكلاميين العقلانيين، تَدُل في حقيقتها الصوفية التي غاص فيها بكليته على حقيقة

واحدةٍ: هي ذاته الجامعة المتسامية. وفضلاً عن ذلك، ففي هذه الحالة الجمعية الاتحادية الشاملة كل مَلكة خاصة بأعضاء الشاعر الحسية تتصف بكل الصفات التي تتصف بها سائر الملكات الأخرى: فهناك تبادلٌ تامٌّ بين عمليات ملكاته وحواسّه يتحقق فيها الشاعر ويستخرج منها أيضًا غرائب ونوادر مدهشة لعقول الناس المحدودة. وهذه ظاهرة معروفة عند الصوفية بـ"تراسل الحواس"، فهي أعجوبة أخرى من عجائب الجمع.

٥٠٤ وَأَعْجَبُ مَا فِيهَا شَهِدْتُ فَرَاعَنِي ... وَمِنْ نَفْثِ رُوحِ القُدْسِ فِي الرُّوعِ رَوْعَتِي
٥٠٥ وَقَدْ أَشْهَدَتْنِي حُسْنَهَا فَشُدِهْتُ عَنْ ... حِجَابِي فَلَمْ أُثْبِتْ حُلاَيَ لِدَهْشَتِي
٥٠٦ ذَهَلْتُ بِهَا عَنِّي بِحَيْثُ ظَنَنْتُنِي ... سِوَايَ وَلَمْ أَقْصِدْ سَوَاءَ مَظِنَّتِي
٥٠٧ وَدَلَّهَنِي فِيهَا ذُهُولِي فَلَمْ أُفِقْ ... عَلَيَّ وَلَمْ أَقْفُ التِمَاسِي بِظِنَّةِ
٥٠٨ فَأَصْبَحْتُ فِيهَا وَالِهًا لاَهِيًا بِهَا ... وَمَنْ وَلَّهَتْ شُغْلاً بِهَا عَنْهُ أَلْهَتِ
٥٠٩ وَعَنْ شُغْلِي عَنِّي شُغِلْتُ فَلَوْ بِهَا ... قَضَيْتُ رَدًى مَا كُنْتُ أَدْرِي بِنُقْلَتِي
٥١٠ وَمِنْ مُلَحِ الوَجْدِ المُدَلِّهِ فِي الهَوَى الـ ... ـمُوَلِّهِ عَقْلِي سَبْيُ سَلْبِ كَغَفْلَةِ
٥١١ أُسَائِلُهَا عَنِّي إِذَا مَا لَقِيتُهَا ... وَمِنْ حَيْثُ أَهْدَتْ لِي هُدَايَ أَضَلَّتِ
٥١٢ وَأَطْلُبُهَا مِنِّي وَعِنْدِيَ لَمْ تَزَلْ ... عَجِبْتُ لَهَا بِي كَيْفَ عَنِّي اسْتَجَنَّتِ

٥١٧ وَأَنْظُرُ فِي مِرْآةِ حُسْنِيَ كَيْ أَرَى ... جَمَالَ وُجُودِي فِي شُهُودِيَ طَلْعَتِي
٥١٨ فَإِنْ فُهْتُ بِاسْمِي أُصْغِ نَحْوِي تَشَوُّقًا ... إِلَى مُسْمِعِي ذِكْرِي بِنُطْقِي وَأُنْصِتِ
٥١٩ وَأُلْصِقُ بِالأَحْشَاءِ كَفِّي عَسَايَ أَنْ ... أُعَانِقَهَا فِي وَضْعِهَا عِنْدَ ضَمَّتِي
٥٢٠ وَأَهْفُو لأَنْفَاسِي لَعَلِّيَ وَاجِدِي ... بِهَا مُسْتَجِيزًا أَنَّهَا بِيَ مَرَّتِ
٥٢١ إِلَى أَنْ بَدَا مِنِّي لِعَيْنِيَ بَارِقٌ ... وَبَانَ سَنَا فَجْرِي وَبَانَتْ دُجُنَّتِي
٥٢٢ هُنَاكَ إِلَى مَا أَحْجَمَ العَقْلُ دُونَهُ ... وَصَلْتُ وَبِي مِنِّي اتِّصَالِي وَوُصْلَتِي

٥٢٧ وَكُنْتُ جِلاَ مِرْآةِ ذَاتِيَ مِنْ صَدَا ... صِفَاتِي فَمِنِّي أُحْدِقَتْ بِأَشِعَّةِ
٥٢٨ وَأَشْهَدْتَنِي إِيَّايَ إِذْ لاَ سِوَايَ فِي ... شُهُودِيَ مَوْجُودٌ فَيَقْضِي بِزَحْمَةِ
٥٢٩ وَأَسْمَعَنِي فِي ذِكْرِيَ اسْمِيَ ذَاكِرِي ... وَنَفْسِي بِنَفْيِ الحِسِّ أَصْغَتْ وَأَسْمَتِ

٥٣٠ وَعَانَقْتِنِي لا بِالْتِزَامِ جَوَارِحِي الـ ـجَوَارِحِ لَكِنِّي اعْتَنَقْتُ هُوِيَّتِي

٥٣١ وَأَوْجَدْتِنِي رُوحِي وَرَوْحُ تَنَفُّسِي يُعَطِّرُ أَنْفَاسَ العَبِيرِ المُفَتَّتِ

٥٣٢ وَعَنْ شِرْكِ وَصْفِ الحِسِّ كُلِّي مُنَزَّهٌ وَفِيَّ وَقَدْ وَحَّدْتُ ذَاتِيَ نُزْهَتِي

٥٣٣ وَمَدْحُ صِفَاتِي لِي يُوَفِّقُ مَادِحِي لِحَمْدِي وَمَدْحِي بِالصِّفَاتِ مَذَمَّتِي

٥٣٤ فَشَاهِدُ وَصْفِي فِي جَلِيسِي وَشَاهِدِي بِهِ لاحْتِجَابِي لَنْ يَحُلَّ بِحِلَّتِي

٥٣٥ وَبِي ذِكْرُ أَسْمَائِي تَيَقُّظُ رُؤْيَةٍ وَذِكْرِي بِهَا رُؤْيَا تَوَسُّنِ هَجْعَةِ

٥٣٦ كَذَاكَ بِفِعْلِي عَارِفِي بِيَ جَاهِلٌ وَعَارِفُهُ بِي عَارِفٌ بِالحَقِيقَةِ

٥٣٧ فَخُذْ عِلْمَ أَعْلامِ الصِّفَاتِ بِظَاهِرِ الـ ـمَعَالِمِ مِنْ نَفْسٍ بِذَاكَ عَلِيمَةِ

٥٣٨ وَفَهْمَ أَسَامِي الذَّاتِ عَنْهَا بِبَاطِنِ الـ ـعَوَالِمِ مِنْ رُوحٍ بِذَاكَ مُشِيرَةِ

٥٣٩ ظُهُورُ صِفَاتِي عَنْ أَسَامِي جَوَارِحِي مَجَازًا بِهِ لِلْحُكْمِ نَفْسِي تَسَمَّتِ

٥٤٠ رُقُومُ عُلُومٍ فِي سُتُورِ هَيَاكِلٍ عَلَى مَا وَرَاءَ الحِسِّ فِي النَّفْسِ وَرَّتِ

٥٧٨ تَحَقَّقْتُ أَنَّا فِي الحَقِيقَةِ وَاحِدٌ وَأَثْبَتَ صَحْوُ الجَمْعِ مَحْوَ التَّشَتُّتِ

٥٧٩ فَكُلِّي لِسَانٌ نَاظِرٌ مِسْمَعٌ يَدٌ لِنُطْقٍ وَإِدْرَاكٍ وَسَمْعٍ وَبَطْشَةِ

٥٨٠ فَعَيْنِي نَاجَتْ وَاللِّسَانُ مُشَاهِدٌ وَيَنْطِقُ مِنِّي السَّمْعُ وَاليَدُ أَصْغَتِ

٥٨١ وَسَمْعِيَ عَيْنٌ تَجْتَلِي كُلَّ مَا بَدَا وَعَيْنِيَ سَمْعٌ إِنْ شَدَا القَوْمُ تُنْصِتِ

٥٨٢ وَمِنِّي عَلَى أَيْدٍ لِسَانِي يَدٌ كَمَا يَدِي لِي لِسَانٌ فِي خِطَابِي وَخُطْبَتِي

٥٨٣ كَذَاكَ يَدِي عَيْنٌ تَرَى كُلَّ مَا تَرَى وَعَيْنِي يَدٌ مَبْسُوطَةٌ عِنْدَ سَطْوَتِي

٥٨٤ وَسَمْعِي لِسَانٌ فِي مُخَاطَبَتِي كَذَا لِسَانِيَ فِي إِصْغَائِهِ سَمْعٌ مُنْصِتِ

٥٨٥ وَلِلشَّمِّ أَحْكَامُ اطِّرَادِ القِيَاسِ فِي ا(م) تِّحَادِ صِفَاتِي أَوْ بِعَكْسِ القَضِيَّةِ

٥٨٦ وَمَا فِيَّ عُضْوٌ خُصَّ مِنْ دُونِ غَيْرِهِ بِتَعْيِينِ وَصْفٍ مِثْلُ عَيْنٍ بَصِيرَةِ

٥٨٧ وَمِنِّي عَلَى إِفْرَادِهَا كُلُّ ذَرَّةٍ جَوَامِعُ أَفْعَالِ الجَوَارِحِ أَحْصَتِ

٥٨٨ تُنَاجِي وَتُصْغِي عَنْ شُهُودٍ مُصَرَّفٍ بِمَجْمُوعِهِ فِي الحَالِ عَنْ يَدِ قُدْرَةِ

٨- عجائب الجمع: يمتدُّ فعلُه عبر الزمان والمكان (الأبيات ٥٨٨- ٦٥٠)

في حالة وحدة الجمع الشاملة هذه يُضْحِي الشاعر واعيًا بصورة متزايدة- كونه قطب الكون بأجمعه- بأنَّ فعله يمتدُّ وراء كل حدود المكان والزمان. إنه هو الذي حقق وعمل- في كل مكان وزمان- كل المعجزات المنسوبة إلى الأنبياء والكرامات المنسوبة إلى الأولياء. وفوق كل شيء تتكشف فيه كل الصفات الإلهية العليا، أي الجلال والجمال والكمال في توالج متبادل. فبإمكانه الآن أنْ يُدرك ويتأمل هذه الصفات في كل المظاهر الكونية حيثما كانت، فكلها منه وإليه. ونجد في هذا المقطع بعضًا من الأبيات الأكثر دَهشًا وأشدها جذبًا، والتي أثارت مجادلات ومعارضات من قبل بعض العلماء ممن كفروا ابن الفارض باعتباره خرج هنا عن المفهوم الديني المتداول، والجدير بالذكر أن هناك غيرهم من العلماء الذين قدموا تبريرات مقنعة لها.

٥٨٩	فَـأَتْلُو عُلُـومَ العَـالِمِينَ بِلَفْظَـةٍ	وَأَجْلُـو عَلَـيَّ العَـالَمِينَ بِلَحْظَـةِ
٥٩٠	وَأَسْمَعُ أَصْوَاتَ الدُّعَاةِ وَسَائِرَ الـ(م)	ـلُّغَاتِ بِوَقْـتٍ دُونَ مِقْـدَارِ لَمْحَـةِ
٥٩١	وَأُحْـضِرُ مَـا قَـدْ عَـزَّ لِلْبُعْـدِ حَمْلُـهُ	وَلَـمْ يَرْتَـدِدْ طَرْفِـي إِلَـيَّ بِغَمْـضَةِ
٥٩٢	وَأَنْـشَقُ أَرْوَاحَ الجِنَـانِ وَعَـرْفَ مَـا	تُـصَافِحُ أَذْيَـالُ الرِّيَـاحِ بِنَـسْمَةِ
٥٩٣	وَأَسْـتَعْرِضُ الآفَـاقَ نَحْـوِي بِخَطْـرَةٍ	وَأَخْتَـرِقُ الـسَّبْعَ الطِّبَـاقَ بِخَطْـوَةِ
٥٩٤	وَأَشْـبَاحُ مَـنْ لَـمْ تَبْـقَ فِـيهِمْ بَقِيَّـةٌ	بِجَمْعِـيَ كَـالأَرْوَاحِ حُفَّـتْ فَخَفَّـتِ
٥٩٥	فَمَـنْ قَـالَ أَوْ مَـنْ طَـالَ أَوْ صَـالَ إِنَّمَـا	يَمُـتُّ بِإِمْـدَادِي لَـهُ بِرَقِيقَـةِ
٥٩٦	وَمَا سَارَ فَوْقَ المَاءِ أَوْ طَارَ فِي الهَوَا	ءِ وَاقْـتَحَمَ النِّيـرَانَ إِلاَّ بِهِمَّتِـي
٥٩٧	وَعَنِّـيَ مَـنْ أَمْدَدْتُـهُ بِرَقِيقَـةٍ	تَـصَرَّفَ عَـنْ مَجْمُوعِـهِ فِـي دَقِيقَـةِ
٥٩٨	وَفِـي سَـاعَةٍ أَوْ دُونِ ذَلِـكَ مَـنْ تَـلاَ	بِمَجْمُوعِـهِ جَمْعِـي تَـلاَ أَلْـفَ خَتْمَـةِ
٥٩٩	وَمِنِّـيَ لَـوْ قَامَـتْ بِمَيْـتٍ لَطِيفَـةٌ	لَـرُدَّتْ إِلَيْـهِ نَفْـسُهُ وَأُعِيـدَتِ
٦٠٠	هِيَ النَّفْسُ إِنْ أَلْقَتْ هَوَاهَا تَضَاعَفَتْ	قُوَاهَـا وَأَعْطَـتْ فِعْلَهَـا كُـلَّ ذَرَّةِ
٦٠١	فَنَاهِيـكَ جَمْعًـا لاَ بِفَـرْقِ مِـسَاحَتِيْ	مَكَـانٍ مَقِـيسٍ أَوْ زَمَـانٍ مُوَقَّـتِ

٦٣٩ فَـلاَ حَـيَّ إلاَّ عَـنْ حَيَـاتِي حَيَاتُـهُ وَطَـوْعُ مُـرَادِي كُـلُّ نَفْـسٍ مُرِيـدَةِ
٦٤٠ وَلاَ قَائِـلٌ إلاَّ بِلَفْظِـي مُحَـدِّثٌ وَلاَ نَـاظِرٌ إلاَّ بِنَـاظِرِ مُقْلَتِـي
٦٤١ وَلاَ مُنْـصِتٌ إلاَّ بِـسَمْعِيَ سَـامِعٌ وَلاَ بَـاطِشٌ إلاَّ بَـأَزْلِي وَشِـدَّتِي
٦٤٢ وَلاَ نَـاطِقٌ غَيْـرِي وَلاَ نَـاظِرٌ وَلاَ سَمِيعٌ سِوَائِي مِنْ جَمِيعِ الْخَلِيقَةِ
٦٤٣ وَفِي عَالَمِ التَّرْكِيبِ فِي كُلِّ صُورَةٍ ظَهَرْتُ بِمَعْنًى عَنْهُ بِالْحِسِّ زِينَتِ
٦٤٤ وَفِي كُلِّ مَعْنًى لَمْ تُبِنْهُ مَظَاهِرِي تَصَوَّرْتُ لاَ فِي هَيْئَةٍ هَيْكَلِيَّةِ
٦٤٥ وَفِيمَا تَرَاهُ الرُّوحُ كَشْفَ فِرَاسَةٍ خَفِيتُ عَنِ المَعْنَى المُعَنَّى بِدِقَّةِ
٦٤٦ وَفِي رَحَمُوتِ البَسْطِ كُلِّيَ رَغْبَةٌ بِهَا انْبَسَطَتْ آمَالُ أَهْلِ بَسِيطَتِي
٦٤٧ وَفِي رَهَبُوتِ القَبْضِ كُلِّيَ رَهْبَةٌ فَفِيمَا أَجَلْتُ العَيْنَ مِنِّي أَجَلَّتِ
٦٤٨ وَفِي الجَمْعِ بِالوَصْفَيْنِ كُلِّيَ قُرْبَةٌ فَحَيَّ عَلَى قُرْبِي خِلاَلِي الجَمِيلَةِ
٦٤٩ وَفِي مُنْتَهَى "فِي" لَمْ أَزَلْ لِيَ وَاجِدًا جَلاَلَ شُهُودِي عَنْ كَمَالِ سَجِيَّتِي
٦٥٠ وَفِي حَيْثُ لاَ "فِي" لَمْ أَزَلْ فِيَّ شَاهِدًا جَمَالَ وُجُودِي لاَ بِنَاظِرِ مُقْلَتِي

٩- عجائب الجمع: نماذج وتوضيحات (الأبيات ٦٥١- ٧٣١)

في هذه الأبيات يعود الشاعر يشرح تارة أخرى لمريده تجربته الصوفية التي قد تقع منافية للفكر العقلاني: فكيف يكون من الممكن أنْ تتواجد الوحدة والتعددية مَعًا؟ وكيف يكون من الممكن أنْ يكون، هو الشاعر، في كلِّ شيءٍ وأنْ يكون كل شيء فيه؟ فهذا المقطع يوازي ما قال الشاعر في المقطع (الأبيات ٢١٩- ٢٨٥) الذي قدَّم فيه توضيحات مشابهة له.

ومن أجل هذا الهدف، فإنَّ الشاعر يرجع إلى بعض النماذج المستقاة من التجربة المتداولة في الوقائع البشرية. وبعد ذلك، فإنه في مقطع طويل (الأبيات ٦٧٧- ٧٠٦) يقدِّم وصفًا مثيرًا لِلُعبة "خيال الظل" كالمثل الأنسب لتوضيح مرماهُ. ففي عرض هذه اللعبة تبدو جَلِيَّةً الوحدة بين "لاعب خيال

الظل" و"تعددية الأشكال" (وهي ظلال العرائس المرئية على ستار المسرح)، فاللاعب واحد وراء كل المظاهر التي تبدو على الستار. وهكذا يتم الاتحاد بين ذات الشاعر الصوفي وتعددية المظاهر الكونية: فالمظاهر متعددة والحقيقة واحدة. والواقع أن لعبة "خيال الظل" ذكرت قبل ابن الفارض في الأدب الصوفي وغير الصوفي كمثل واضح لشرح قضية الوحدة والكثرة في الكون، فصار هذا المقطع من التائية الكبرى من أشهر أجزائها.

ويختتم الشاعر هذا المقطع مُبَجِّلاً مرة أخرى تسامي حالته الجمعية: فلقد أصبح على وعي بأنه صار الآن نور الوجود، ومصدر كل الأفعال والحركات في الكون، وكل كائن موجود فيه ينطق بشهادة توحيده.

٦٥٥ وَضَرْبِي لَكَ الأَمْثَالَ مِنّيَ مِنَّةٌ ... عَلَيْكَ بِشَأْنِي مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةِ
٦٥٦ تَأَمَّلْ مَقَامَاتِ السَّرُوجِيِّ وَاعْتَبِرْ ... بِتَلْوِينِهِ تَحْمَدْ قَبُولَ مَشُورَتِي
٦٥٧ {وَتَدْرِ} الْتِبَاسَ النَّفْسِ بِالْحِسِّ بَاطِنًا ... بِمَظْهَرِهَا فِي كُلِّ شَكْلٍ وَصُورَةِ
٦٥٨ (وَفِي قَوْلِهِ إِنْ مَانَ فَالْحَقُّ ضَارِبٌ ... بِهِ مَثَلاً وَالنَّفْسُ غَيْرُ مُجِدَّةِ)
٦٥٩ فَكُنْ فَطِنًا وَانْظُرْ بِحِسِّكَ مُنْصِفًا ... لِنَفْسِكَ فِي أَفْعَالِكَ الأَثَرِيَّةِ
٦٦٠ وَشَاهِدْ إِذَا اسْتَجْلَيْتَ نَفْسَكَ مَا تَرَى ... بِغَيْرِ مِرَاءٍ فِي الْمِرَاةِ الصَّقِيلَةِ
٦٦١ أَغَيْرُكَ فِيهَا لاَحَ أَمْ أَنْتَ نَاظِرٌ ... إِلَيْكَ بِهَا عِنْدَ انْعِكَاسِ الأَشِعَّةِ
٦٦٢ وَأَصْغِ لِرَجْعِ الصَّوْتِ بَعْدَ انْقِطَاعِهِ ... إِلَيْكَ بِأَكْنَافِ الْقُصُورِ الْمَشِيدَةِ
٦٦٣ أَهَلْ كَانَ مَنْ نَاجَاكَ ثَمَّ سِوَاكَ أَمْ ... سَمِعْتَ خِطَابًا عَنْ صَدَاكَ الْمُصَوِّتِ

٦٦٨ وَمَا هِيَ إِلاَّ النَّفْسُ عِنْدَ اشْتِغَالِهَا ... بِعَالَمِهَا عَنْ مَظْهَرِ الْبَشَرِيَّةِ
٦٦٩ تَجَلَّتْ لَهَا بِالْغَيْبِ فِي شَكْلِ عَالِمٍ ... هَدَاهَا إِلَى فَهْمِ الْمَعَانِي الْغَرِيبَةِ
٦٧٠ وَقَدْ طُبِعَتْ فِيهَا الْعُلُومُ وَأُعْلِمَتْ ... بِأَسْمَائِهَا قِدْمًا بِوَحْيِ الأُبُوَّةِ
٦٧١ وَبِالْعِلْمِ مِنْ فَرْقِ السِّوَى مَا تَنَعَّمَتْ ... وَلَكِنْ بِمَا أَمْلَتْ عَلَيْهَا تَمَلَّتِ

٦٧٩ فَطَيْفُ خَيَالِ الظِّلِّ يُهْدِي إِلَيْكَ فِي ... كَرَى اللَّهْوِ مَا عَنْهُ السَّتَائِرُ شُقَّتِ
٦٨٠ تَرَى صُوَرَ الأَشْيَاءِ تُجْلَى عَلَيْكَ مِنْ ... وَرَاءِ حِجَابِ اللَّبْسِ فِي كُلِّ خِلْعَةِ
٦٨١ تَجَمَّعَتِ الأَضْدَادُ فِيهَا لِحِكْمَةٍ ... فَأَشْكَالُهَا تَبْدُو عَلَى كُلِّ هَيْئَةِ
٦٨٢ صَوَامِتُ تُبْدِي النُّطْقَ وَهِيَ سَوَاكِنٌ ... تَحَرَّكُ تُهْدِي النُّورَ غَيْرَ ضَوِيَّةِ
٦٨٣ وَتَضْحَكُ إِعْجَابًا كَأَجْذَلِ فَارِحٍ ... وَتَبْكِي انْتِحَابًا مِثْلَ ثَكْلَى حَزِينَةِ
٦٨٤ وَتَنْدُبُ إِنْ أَنَّتْ عَلَى سَلْبِ نِعْمَةٍ ... وَتَطْرَبُ إِنْ غَنَّتْ عَلَى {طِيبِ} نَغْمَةِ
٦٨٥ تَرَى الطَّيْرَ فِي الأَغْصَانِ يُطْرِبُ سَجْعُهَا ... بِتَغْرِيدِ أَلْحَانٍ لَدَيْكَ شَجِيَّةِ
٦٨٦ وَتَعْجَبُ مِنْ أَصْوَاتِهَا بِلُغَاتِهَا ... وَقَدْ أَعْرَبَتْ عَنْ أَلْسُنٍ أَعْجَمِيَّةِ

٧٠٤ وَكُلُّ الَّذِي شَاهَدْتَهُ فِعْلُ وَاحِدٍ ... بِمُفْرَدِهِ لَكِنْ بِحُجْبِ الأَكِنَّةِ
٧٠٥ إِذَا مَا أَزَالَ السِّتْرَ لَمْ تَرَ غَيْرَهُ ... وَلَمْ يَبْقَ بِالأَشْكَالِ إِشْكَالُ رِيبَةِ
٧٠٦ وَحَقَّقْتَ عِنْدَ الكَشْفِ أَنَّ بِنُورِهِ اهْـ ... ـتَدَيْتَ إِلَى أَفْعَالِهِ فِي الدُّجُنَّةِ
٧٠٧ كَذَا كُنْتُ مَا بَيْنِي وَبَيْنِيَ مُسْبِلاً ... حِجَابَ الْتِبَاسِ النَّفْسِ فِي نُورِ ظُلْمَتِي
٧٠٨ لأَظْهَرَ بِالتَّدْرِيجِ لِلْحِسِّ مُؤْنِسًا ... لَهَا فِي ابْتِدَاعِي دَفْعَةً بَعْدَ دَفْعَةِ
٧٠٩ قَرَنْتُ بِجِدِّي لَهْوَ ذَاكَ مُقَرِّبًا ... لِفَهْمِكَ غَايَاتِ المَرَامِي البَعِيدَةِ
٧١٠ وَيَجْمَعُنَا فِي المَظْهَرَيْنِ تَشَابُهٌ ... وَلَيْسَتْ لِحَالِي حَالَةٌ بِشَبِيهَةِ
٧١١ فَأَشْكَالُهُ كَانَتْ مَظَاهِرَ فِعْلِهِ ... بِسِتْرٍ تَلاشَتْ إِذْ تَجَلَّى وَوَلَّتِ
٧١٢ وَكَانَتْ لَهُ بِالفِعْلِ نَفْسِي شَبِيهَةً ... وَحِسِّيَ كَالأَشْكَالِ وَاللَّبْسُ سُتْرَتِي
٧١٣ فَلَمَّا رَفَعْتُ السِّتْرَ عَنِّي كَرَفْعِهِ ... بِحَيْثُ بَدَتْ لِي النَّفْسُ مِنْ غَيْرِ حَجْبَةِ
٧١٤ وَقَدْ طَلَعَتْ شَمْسُ الشُّهُودِ فَأَشْرَقَ الْـ ... ـوُجُودُ وَحُلَّتْ بِي عُقُودُ أُخَيَّةِ
٧١٥ قَتَلْتُ غُلاَمَ النَّفْسِ بَيْنَ إِقَامَتِي الْـ ... ـجِدَارَ لأَحْكَامِي وَخَرْقِ سَفِينَتِي
٧١٦ وَعُدْتُ بِإِمْدَادِي عَلَى كُلِّ عَالَمٍ ... عَلَى حَسَبِ الأَفْعَالِ فِي كُلِّ مُدَّةِ
٧١٧ وَلَوْلاَ احْتِجَابِي بِالصِّفَاتِ لأُحْرِقَتْ ... مَظَاهِرُ ذَاتِي مِنْ سَنَا سُبُحَاتِي

١٠- عجائب الجمع: وحدة الأديان في كل مظاهرها عبر التاريخ البشري (الأبيات ٧٣٢- ٧٦١)

وبعد هذه التوضيحات والتصريحات يُوَسِّع الشاعر أفقه حتى يشمل كامل تاريخ الأديان عبر التاريخ البشري. في حالته الصوفية الجمعية يكتشف الشاعر في موقف مدهش عجيب أنه كان بالحقيقة ودَوْمًا المقصَد الحق في كل الأديان وكل الممارسات والأعمال الدينية، حتى ولو لم يكن هؤلاء المتعبدون أنفسهم مدركين بوعيهم لهذه الحقيقة السامية. وتُسَمَّى هذه الفكرة عند الصوفية بـ"وَحدة الأديان" وكثيرًا ما كانت موضوعًا ذا مركزية بالغة في التأمل الصوفي، كما هو موجود في فلسفة ابن العربي الصوفية، الذي صرح بتعبيراته الشهيرة والقريبة جدًّا من تعبيرات ابن الفارض عن وحدة الأديان(١٥٨):

لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورَةٍ	فمَرْعًى لغِزْلانٍ وديرٌ لرُهبانِ
وبَيتٌ لأوْثانٍ وكعبةُ طائفٍ،	وألْوَاحُ تَوْراةٍ ومُصْحَفُ قُرآنِ
أدينُ بدينِ الحُبِّ أنَّى توَجّهتْ	رَكائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني

إن هذه التعبيرات تشير بوضوح إلى فكرة مهمة في التراث الصوفي وهي انفتاح الدين الحق على كلية الحقيقة التي توجد في كل دين، وكذلك تشير بوضوح إلى أن أساس هذه الوحدة هو الحب، فالحب هو المصدر والغاية لكل دين حق. وقد عبر ابن الفارض سابقًا عن مثل هذه الفكرة حيث قال (البيت ٦٤):

وَعَنْ مَذْهَبِي فِي الحُبِّ مَا لِيَ مَذْهَبٌ	وَإِنْ مِلْتُ يَوْمًا عَنْهُ فَارَقْتُ مِلَّتِي

وعلى نحو أكثر تحديدًا، فإن الشاعر يؤكد أنه كان قد كشف عن نَفْسه عبر التاريخ الديني الخاص بالأنبياء كما يأتي ذكرهم في الروايات الدينية. وآخر المشوار فإنه وصل إلى الوعي التام بأنه اندمج اندماجًا تامًّا بذلك النور

---

(١٥٨) محيي الدين بن العربي، *ترجمان الأشواق*، ص ٤٣-٤٤.

الأول الذي هو مصدر كل الموجودات وأصل كل الأنوار الخلقية، فيقول الشاعر الصوفي في قمة تجربته الروحية (الأبيات ٧٥٢- ٧٥٣):

ومن نوره مشكاة ذاتي أشرقت ... علي فنارت بي عشاي كضحوتي
فأشهدتني كوني هناك فكنته ... وشاهدته إياي والنور بهجتي

وفي النهاية، وختامًا لقصيدته الشهيرة، يبدو وكأنَّ ابن الفارض أراد أن يرفع الحجاب عن سِّره العميق حول هويته وهوية محبوبته، سرٌ ظل مُخيِّمًا على أبياته حتى هذه النقطة. فإنه يؤكد بتوضيح أكثر أنه صار واعيًا بأنه متحدًا ومندمجًا قبل الزمان بذلك "النور الأول" الذي يُسَمَّى عند الصوفية بـ"النور المحمدي" أو بـ"الحقيقة المحمديَّة". ولهذا المفهوم تاريخ طويل في الفكر الصوفي منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لدى مُتَصوفة من أمثال سهل التُستَري (ت٢٨٣هـ/ ٨٩٦م) والحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) وغيرهما. فكانت هذه الفكرة ذاتها قد وجدت تطوُّرًا أوسع في زمن ابن الفارض من خلال تبصرات الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) الذي تكلم عنها طويلاً في كتاباته، ومنها طوَّر مفهوم فكرة "الإنسان الكامل". ويبدو لنا أن هذا هو المفهوم الأساسي أيضًا لتجربة ابن الفارض الصوفية والمفتاح الحقيقي لفهم معنى تعبيراته الغامضة العجيبة، وغاية رحلته الروحية التي وصفها في قصيدته الشهيرة، التائية الكبرى أو نظم السلوك.

٧٣٨ وما زاغت الأبصار من كل ملة ... وما {راغت} الأفكار في كل نحلة
٧٣٩ وما حار من للشمس عن غرة صبا ... وإشراقها من نور إسفار غرتي
٧٤٠ وإن عبد النار المجوس وما انطفت ... كما جاء في الأخبار في ألف حجة
٧٤١ فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم ... سواي وإن لم يظهروا عقد نية
٧٤٢ رأوا ضوء نوري مرة فتوهمو ... ه نارا فضلوا في الهدى بالأشعة

٧٤٣ وَلَوْلاَ حِجَابُ الكَوْنِ قُلْتُ وَإِنَّمَا ... قِيَامِي بِأَحْكَامِ المَظَاهِرِ مُسْكَتِي
٧٤٤ فَلاَ عَبَثٌ وَالخَلْقُ لَمْ يُخْلَقُوا سُدًى ... وَإِنْ لَمْ تَكُنْ أَفْعَالُهُمْ بِالسَّدِيدَةِ
٧٤٥ عَلَى سِمَةِ الأَسْمَاءِ تَجْرِي أُمُورُهُمْ ... وَحِكْمَةُ وَصْفِ الذَّاتِ لِلْحُكْمِ أَجْرَتِ
٧٤٦ يُصَرِّفُهُمْ فِي القَبْضَتَيْنِ "وَلاَ وَلاَ" ... فَقَبْضَةُ تَنْعِيمٍ وَقَبْضَةُ شِقْوَةِ
٧٤٧ أَلاَ هَكَذَا فَلْتَعْرِفِ النَّفْسُ أَوْ فَلاَ ... وَيُتْلَى بِهَا العِرْفَانُ كُلَّ صَبِيحَةِ
٧٤٨ وَعِرْفَانُهَا مِنْ نَفْسِهَا وَهِيَ الَّتِي ... عَلَى الحِسِّ مَا أَمْلَتْ مِنِّيَ أَمْلَتِ
٧٤٩ وَلَوْ أَنَّنِي وَحَّدْتُ أَلْحَدْتُ وَانْسَلَخْـ ... ـتُ مِنْ آيِ جَمْعِي مُشْرِكًا بِيَ صَنْعَتِي
٧٥٠ وَلَسْتُ مَلُومًا أَنْ أَبُثَّ مَوَاهِبِي ... وَأَمْنَحَ أَتْبَاعِي جَزِيلَ عَطِيَّتِي
٧٥١ وَلِي عَنْ مُفِيضِ الجَمْعِ عِنْدَ سَلاَمِهِ ... عَلَيَّ بِـ"أَوْ أَدْنَى" إِشَارَةُ نِسْبَةِ
٧٥٢ وَمِنْ نُورِهِ مِشْكَاةُ ذَاتِيَ أَشْرَقَتْ ... عَلَيَّ فَنَارَتْ بِي عِشَايَ كَضَحْوَتِي
٧٥٣ فَأُشْهِدْتُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ ... وَشَاهَدْتُهُ إِيَّايَ وَالنُّورُ بَهْجَتِي
٧٥٤ فَبِي قُدِّسَ الوَادِي وَفِيهِ خَلَعْتُ خَلْـ ... ـعَ نَعْلِي عَلَى النَّادِي وَجُدْتُ بِخِلْعَتِي
٧٥٥ وَآنَسْتُ أَنْوَارِي فَكُنْتُ لَهَا هُدًى ... وَنَاهِيكَ مِنْ نَفْسٍ عَلَيْهَا مُضِيئَةِ
٧٥٦ وَأَسَّسْتُ أَطْوَارِي فَنَاجَيْتُنِي بِهَا ... وَقَضَّيْتُ أَوْطَارِي وَذَاتِي كَلِيمَتِي
٧٥٧ فَبَدْرِي لَمْ يَأْفُلْ وَشَمْسِيَ لَمْ تَغِبْ ... وَبِي تَهْتَدِي كُلُّ الدَّرَارِي المُنِيرَةِ
٧٥٨ وَأَنْجُمُ أَفْلاَكِي جَرَتْ عَنْ تَصَرُّفِي ... بِمِلْكِي وَأَمْلاَكِي لِمُلْكِيَ خَرَّتِ
٧٥٩ وَفِي عَالَمِ التَّذْكَارِ لِلنَّفْسِ عِلْمُهَا الـ ... ـمُقَدَّمُ تَسْتَهْدِيهِ مِنِّيَ فِتْيَتِي
٧٦٠ فَحَيَّ عَلَى جَمْعِي القَدِيمِ الَّذِي بِهِ ... وَجَدْتُ كُهُولَ الحَيِّ أَطْفَالَ صِبْيَتِي
٧٦١ وَمِنْ فَضْلِ مَا أَسْأَرْتُ شُرْبُ مُعَاصِرِي ... وَمَنْ كَانَ قَبْلِي فَالفَضَائِلُ فَضْلَتِي

على أساس هذه التقسيمات الأساسية أجريت تحليلاً دلاليًا كاملاً على قصيدة عمر بن الفارض الشهيرة، التائية الكبرى. فَكَشَفَ هذا التحليل الدلالي دون أدنى شك أن الكلمة المركزية فيها هي ضمير المتكلم "أنا"، فعلى هذه الكلمة المركزية بنى الشاعر الصوفي النظام اللغوي في القصيدة بأكملها. ومن ثم، أقول إن ضمير المتكلم "أنا" في مختلف حالاته النحوية، هو اللفظ المركزي (central word) في معجم ابن الفارض بأكمله، إذ إنه اللفظ الذي بُني حوله ونُظِمَ هذا المعجم، وبالتالي، فهو الكلمة المفتاح (key-word) الحقيقية لفهم تجربة ابن الفارض الصوفية.

ونتيجة دراستي اللغوية لقصيدة ابن الفارض التائية الكبرى كان بإمكاني أن أصل إلى ما أظنه جوهر تجربة ابن الفارض الصوفية، وهو اكتشاف ذات الشاعر العميقة أو قل هويته الحقيقية. وقد حصل ذلك للشاعر الصوفي باستيعابه لمفهوم "الإنسان الكامل" استيعابًا شخصيًّا عميقًا، مع اندماجه التام في حقيقته، بغير تفلسف نظري فيها. هكذا وصل الشاعر الصوفي إلى تحقيق أغلى بغيته، ألا وهو اللقاء مع المطلق، بل الاندماج فيه والاتحاد به، الذي هو المصدر الأول والأعمق لكل تجربة باطنية صوفية. وفي هذه الحالة الرفيعة التي تتفوق على كل التعقلات والتصورات البشرية المحدودة في حيزي المكان والزمان يختبر الشاعر الصوفي أنه قد تَجَاوَزَ كل شكل من التعددية والثنائية (مرحلة الفرق)، فقد دخل في حالة الفناء التام عن ذاته وعن كل ما سوى حبيبته المتعالية (مرحلة الاتحاد). فهناك يرى الشاعر الصوفي أن الكل يتحد في وحدة متعالية، يتآلف فيها كل ما يبدو لنا في خبرتنا الإمبريقية متعددًا مختلفًا بل ومتناقضًا. الآن، على مستوى رؤية أكثر نقاء وشفافية يكتشف الشاعر الصوفي "أنا"ه الحقيقي المتعالي، وهو الـ"أنا" المطلق، وهو واحد في الكل، بل هو المركز الوحيد والمصدر المتفرد لكل الصفات والحركات في الكون أجمع، في مرحلة الوحدة الكونية الشاملة (مرحلة الجمع). فختمنا بحثنا اللغوي بإثبات أنه:

"... ففي هذا الـ"أنا" المطلق اندمج الشاعر اندماجًا تامًّا ليس فيه أثر متبقٍّ للـ"أنا" الأول الفردي الإمبريقي السابق. وفي هذا الوعي الشفَّاف الجديد (الشهود الحقيقي) يُدرِك الشاعر الصوفي أن كل ما يقال أو يُفعل في الكون كله، إنما يقوله أو يفعله ذلك الفاعل الواحد المطلق، الذي هو المركز الفريد للكل، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يقول في الحقيقة: "أنا"(١٥٩).

---

(١٥٩) *ديوان ابن الفارض*، تحقيق جوزيبي سكاتولين، ص ١٠ (من النص الإنجليزي).

وكذلك، قلنا إن مثل هذه التجربة الصوفية لا يمكن التعبير عنها بألفاظنا البشرية المأخوذة من عالمنا الظاهري الحسي. فهنا يدخل المرء في عالم الصمت، وهو الصمت الصوفي المتسامي. فقد قلنا إن اللغة الصوفية اتخذت لنفسها معجمًا خاصًا مليئًا بالإشارات الرمزية التي تدل على عالم يتجاوز كل عبارة لفظية، وهذا لأن خبرة حقيقية مع المطلق لا يمكن التعبير عنها بحقيقتها وكليتها من خلال كلمات بشرية محدودة. فلطالما أكَّد الصوفية أن الكلمات تبدو لهم آنِيَة محدودة جدًّا نسبةً لما كانوا يختبرون في داخل صدورهم ونفوسهم. فليست الألفاظ في رأيهم إلا آثارًا وإشارات لحقيقة لا يمكن الاقتراب منها إلا بخبرة حقيقية، لا بالعقل والكلام، حسب قول النِّفَّرِيِّ، المذكور آنفًا: "كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة".

لذلك قلنا في آخر بحثنا الدلالي: "... ولقد ترك لنا (ابن الفارض) قصيدته هذه لقراءتها على أنها مجرَّد آثار طريق يُتَّبع (فكان أحد عناوين القصيدة "نَظْم السلوك" أي وصف شعري للطريق الصوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية المطلقة التي وجد فيها الشاعر الصوفي أعلى تحقيق لذاته"(١٦٠).

وكذلك، اعتبرنا أن الأبيات التي نظمها عليٌّ سبط الشاعر (ت٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م تقريبًا) لذكر جَدِّه قد تعبِّر عن شيء مما جرى في عُمق تجربة ابن الفارض الصوفية وسموِّ منابعها الخفية(١٦١)، حيث قال:

جُزْ بِالقَرَافَةِ تَحْتَ ذَيْلِ العَارِضِ ... وَقُلْ: السَّلامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ الفَارِضِ

أَبْرَزْتَ فِي نَظْمِ السُّلُوكِ عَجَائِبًا ... وَكَشَفْتَ عَنْ سِرٍّ مَصُونٍ غَامِضِ

وَشَرِبْتَ مِنْ كَأْسِ المَحَبَّةِ وَالْوَلاَ ... فَرَوِيتَ مِنْ بَحْرٍ مُحِيطٍ فَائِضِ

(١٦٠) *ديوان ابن الفارض*، ص ١١.

(١٦١) *ديوان ابن الفارض*، ديباجة الديوان، ص ٩.

خاتمة عامة

لقد قمنا خلالَ ما مضى من حديثنا برحلة طويلة مشوِّقة وشاقة، قادتنا داخل مجال الحوار بين الأديان أو البين- ديني (interreligious dialogue) من ناحية، والحياة الروحية أو البعد الروحي الصوفي (mystic)، الذي نعتبره عَصَب الحياةِ لكل دين من الأديان العالمية من ناحية أخرى. وكان غرضنا في هذا العمل الشاقِّ المهمِّ أن نقدم للقارئ الكريم بعضًا من أهم القضايا التي تحيط بإنسانيتنا المعاصرة وبكل فردٍ فيها، أي في عالمنا المُعوَلم أو قل في قريتنا العالمية التي نتموضع فيها دون عذر للغياب. ومع وصف تلك القضايا الجسيمة التي تواجهنا نحن كلنا، دللنا أيضًا على بعض الطرق المفيدة، بل والضرورية في رأينا، التي بإمكانها أن تنقذ البشرية المعاصرة من خطر السقوط في هوة اللامعنى وظلام العدمية (nihilism).

لقد بدأنا رحلتنا هذه بالغوص في بحر الحوار الديني محاولين أن نتجاوز المقاربات السطحية له مع النفوذ إلى جذوره الأصيلة التي تضرب في أعماق الكائن البشري، أي في أساس كيانه ككائن مدعو للتسامي المستمر، الذي لا نهاية له إلا في اللقاء الأخير مع مصدره الأول وغايته الأسمى، وهو المطلق، الله. وكذلك وصفنا التطور التاريخي للحوار البين-ديني مع ذكر بعض من أشكاله الأساسية. ثُمَّ أبرزنا العلاقة الوثيقة التي تقوم بين الحوار الديني والحياة الروحية أو التصوف (mysticism). والواقع أنه لا يمكن أن يكون هناك حوار ديني جاد خارجًا عن التزام مسئول بحياة روحية عميقة، كما لا يمكن أن تكون هناك حياة روحية جادة لا تنفتح على كل الخبرات الروحية الأخرى الواردة في سائر الأديان العالمية.

وواصلنا حديثنا هذا مع الإشارة إلى إشكالية قراءة وفهم النصوص الصوفية التي تحتاج إلى منهج هرمنيوطيقي خاص بها ومناسب لطبيعتها المتميزة، وإلا فلا أمل لفهم وإدراك معانيها الأصيلة، إذْ إنها تحتوي على الكثير من العبارات

والرموز، والإشارات والإيماءات الخفية المستعصية التي لا تتفتح من تلقاء ذاتها لكل قارئٍ متطفل متعنت. ولكي لا يبقى كلامنا هذا في أجواءٍ مجردة بعيدة عن واقع الحياة الروحية الملموسة، قدَّمنا كذلك نموذجَيْن من الحياة الروحية من كلتا الديانتَيْن، المسيحية والإسلامية، الأول مأخوذ من الديانة المسيحية، وهو المفكر المسيحي البارز أوريجانوس (Origenes) (ت٢٥٣ أو ٢٥٤م) الذي يُعتبر مؤسس الفكر الروحي الصوفي (mystic) في المسيحية، والثاني مأخوذ من التصوف الإسلامي، وهو الشاعر الصوفي المصري الشهير عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م)، الذي يُعتبر علمًا من أعلام الخبرة الصوفية في الإسلام.

إن الغاية المرجوة من هذه الرحلة في عالم الروحانيات هي الإثبات بكل وضوح أن الخبرة الروحية الحقيقية تقدم أرضية رحبة للتقارب بل للتفاهم والتعاون بين أصحاب الأديان المختلفة. فقد صرَّحنا أكثر من مرة أن هناك حاجةً ماسةً، في عصرنا المعولم هذا أو قل في ظروف قريتنا العالمية الراهنة، إلى بناء إنسانيةٍ جديدة متجددة يكون بإمكانها التصدِّي لتحديات عصرنا هذا الذي تهيمن عليه عملية عولمةٍ تسويقية محضة من ناحية، ويشهد عودة روح القبليات المتعصبة المتطرفة التي تخاطر بالتعايش السلمي بين البشر من ناحية أخرى.

وكذلك أشرنا إلى أن حوارًا حقيقيًا بين أصحاب الأديان المختلفة لا يتطلب وضع الإيمان الشخصي بين قوسَيْن، وكأننا نسبح في عالم حياديٍّ لا لون له. عكس ذلك، فإننا أثبتنا أكثر من مرة وبقناعة تامة أن حوارًا حقيقيًا يتطلب أن يدخل كل طرف فيه بما هو عليه من الإيمان والاقتناع. إن الاختلاف في علاقاتنا البشرية يجب أن يُنظر إليه كغنًى لا كنقصٍ. والواقع أن الحوار يَفترِض حسب مفهومه الأصلي أن يكون أطراف الحوار مختلفين حقًّا لا متجانسين متقمصين بعضهم بالبعض منذ البداية. لذلك قدَّمتُ إيماني المسيحي بكل وضوح بغير عذر الغياب. إلا أني فعلت ذلك مع اقترابي بكل

احترام وتقدير من التقاليد الدينية المختلفة عن إيماني محاولاً فهمَها كما هي في ذاتها حسب ما يفهمها أصحابُها، وهذا في حوار جادٍّ صريح معها. ورجائي أن يكون القارئ قد وجد في بحثي هذا ممارسة ملتزمة بالحوار الديني، أو بالأحرى البين-ديني، الجاد المسئول، فيكون عملي هذا في حدِّ ذاته عاملاً حواريًّا إيجابيًّا يساعد على حوار مماثل.

ولا شك أن هذا الموقف الحواري يُعتبر موقفًا جديدًا في العلاقات بين الأديان عامة، وبين الديانتَين المسيحية والإسلامية بصفة خاصة. إننا، كما سبق أن قلنا، لسنا من الذين يحاولون إخفاء بل إنكار ما حدث في الماضي فيما بيننا، أبناء الأسرة الإبراهيمية، من الصدامات القاسية، بل من الحروب القاتلة المدمرة بكل وحشيتها. عكس ذلك، فإننا ندعو الآن كل إنسان إلى الصراحة والشجاعة بالاعتراف بما حدث في واقع تاريخنا الماضي، بغير طلب مبرِّرات وهمية أو أعذار خيالية لا محل لها في واقع التاريخ. إننا كلنا، من كل دين وتحت كل لواء، قد ارتكبنا من العنف والدمار والقتل بما فيه الكفاية، فليس أمامنا إلا طريق التوبة النصوح والاعتراف الصريح مع الالتزام الجادّ بمقاومة كل أنواع الشر فينا تحت كل أشكاله بغير انقطاع. وعلى أساس هذا الوعي الجديد العميق بما مضى من تاريخنا فالكل مدعو الآن إلى أن يشعر بحاجة شديدة ملحة إلى بداية جديدة لتاريخنا البشري، خاصة في ظروفنا الراهنة حيث صار مصير البشر في خطر جسيم، كما سبق ان أوضحنا أعلاه.

إلا أن هذا الحلم الغالي بإنسانية جديدة حقًّا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال ثورةٍ روحية واسعة عميقة تصل إلى صميم قلب كل إنسان فتغيره من جذوره. على هذا الأساس فقط يكون في إمكانية كل واحد منَّا أن ينفتح على أخيه الإنسان الآخر بكل عواطف الإنسانية الحقَّة. هذا ما سمَّيناه في عنوان كتابنا هذا بـ"ثورة روحية متجددة" (an ever new spiritual revolution)، وهي حقًّا الهدف النهائي والبُغية الغالية والحلم العزيز لعملنا هذا.

ورجائي أن يكون ما كتبت في بحثي هذا مساعدة لكل قارئه في التزامه أيضًا بعمل جادٍّ مماثل من أجل خلق عالم أفضل. إن كلٍّ واحد منا مطالبٌ الآن أشد الإلحاح بأن يجد في تقاليده الدينية الخاصة تلك "الحكمة الخالدة" (sapientia perennis) أي (perennial wisdom)، التي، كما سبق أن أوضحنا، كانت مصدر القوة الروحية والإرشاد الحكيم لإنسانيتنا في خوض مغامراتها المتقلبة المتنوعة عبر تاريخها الطويل. فمن خلال تعاون متبادل مع أصحاب الأديان الأخرى سيكون في وسع الجميع أن يقوموا بمشاركةٍ فعالة إيجابية في بناء مجتمعٍ إنساني جديد أو بالأحرى، كما سبق أن قلنا، في بناء "إنسانية جديدة" (new humanism) متجددة، كأساس متين صلب لخلق عولمة إنسانية (human globalisation) أو إنسانية معولمة (global humanism) حقًّا تحل محل العولمة التسويقية (global marketing) السائر مفعولها في عالمنا المعاصر.

فليكن هذا الكتاب دعوةً قويةً من أجل هذا العمل الخلاق الجاد الذي يخصنا جميعًا بغير عذر للغياب، ولتنصبَّ النيات الطيبة والجهود الجادة من كل الجهات كانت كروافد متعددة ومتنوعة في نهر واحد، هو العمل المشترك من أجل خلق تلك الإنسانية الجديدة التي ستعود بالخير العامّ على كل الناس أجمعين.

المراجع العربية

ابن منظور، *لسان العرب*، تصحيح أمين محمد عبد الوهاب- محمد الصادق، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٩.

أبو العلا عفيفي، *التصوف: الثورة الروحية في الإسلام*، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.

ـــــــــــ، *الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي*، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، *مدخل إلى التصوف الإسلامي*، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.

أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، *كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف*، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣.

أبو حامد الغزالي، *إحياء علوم الدين*، دار الخير، بيروت، ١٩٩٠.

أبو نصر السراج الطوسي، *كتاب اللمع*، تحقيق عبد الحليم محمود- طه عبد الباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٩٨.

أحمد حسن أنور، *نشأة وتطور المقامات والأحوال حتى نهاية القرن الخامس الهجري*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة المنوفية، ٢٠١٠.

إديث كريزويل، *عصر البنيوية*، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٣.

الأب جورج رحمة، *أوريجانس الإسكندري*، مطبعة الحرية، بيروت، ١٩٩٢.

السيد ياسين، *آفاق المعرفة في عصر العولمة*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١.

ـــــــــــ، *الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي- من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعرفة*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨.

امبرتو إيكو، *التأويل بين السيميائيات والتفكيكية*، ترجمة وتقديم سعيد بنگراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٠.

آنا مارى شيمل، *الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف*، ترجمة محمد إسماعيل ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٦.

أوريجانوس، *الصلاة*، تعريب القس موسى وهبه، مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر بكنيسة مار مرقس القبطية الأرثوذكسية، القاهرة، ١٩٧٦.

بول ريكور، *صراع التأويلات – دراسات هيرمينوطيقية*، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ٢٠٠٥.

ـــــــــــ، *من النص إلى الفعل- أبحاث التأويل*، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠١.

بول هوبر، *نحو فهم للعولمة الثقافية*، ترجمة طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢.

تاريخ الكنيسة المفصل، دار المشرق، بيروت، جـ١، ٢٠٠٢

تور آندريه، *التصوف الإسلامي*، ترجمة عدنان عباس علي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٣.

توشيهيكو إيزوتسو، *الله والإنسان في القرآن- علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم*، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧.

جاك دريدا، *الكتابة والاختلاف*، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، المغرب، ط٢، ٢٠٠٠.

ـــــــــ، *في علم الكتابة*، ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨.

جفري بارندر (Geoffrey Parrinder)، *المعتقدات الدينية لدى الشعوب*، مكتبة مدبولي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦.

جلال أمين، *العولمة*، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٩.

جوزيبي سكاتولين، *"عمر بن الفارض وحياته الصوفية من خلال قصيدته التائية الكبرى"*، في كتاب *محمود قاسم- الإنسان والفيلسوف*، إشراف حامد طاهر، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٤٠٥-٤٣٧؛ وفي المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٦٩-٤٠٠.

ـــــــــ، أحمد حسن أنور، *التجليات الروحية في الإسلام- نصوص صوفية عبر التاريخ*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨.

خالد السيوطي، *الحوار بين الديانات الثلاث في عصر العولمة*، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠٣.

ديفيد كوزنز هوى، *الحلقة النقدية- الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا الفلسفية*، ترجمة وتقديم خالدة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

رينولد نيكلسون، *الصوفية في الإسلام*، ترجمة وعلق عليه نور الدين شريبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢.

زكريا إبراهيم، *الفلسفة الوجودية*، سلسلة اقرأ، دار المعارف، ١٩٩٨.

ـــــــــــ، *المشكلة الخلقية*، سلسلة مشكلات فلسفية معاصرة، مكتبة مصر للمطبوعات، ١٩٦٦.

ـــــــــــ، *مشكلة الإنسان*، سلسلة مشكلات فلسفية معاصرة، مكتبة مصر للمطبوعات، ١٩٦٧.

ـــــــــــ، *مشكلة الحياة*، سلسلة مشكلات فلسفية معاصرة، مكتبة مصر للمطبوعات، ١٩٨٠.

ـــــــــــ، *مشكلة الفلسفة*، سلسلة مشكلات فلسفية معاصرة، مكتبة مصر للمطبوعات، ١٩٧١.

زكريا الأنصاري، *شرح الأنصاري على الرسالة القشيرية*، طبعة دار الطباعة العامرة، مصر، بدون تاريخ نشر.

سامر رضوان أبورمان، *الحوارات الإسلامية المسيحية- قراءة سياسية*، دار الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١٢.

سعاد الحكيم، *المعجم الصوفي الحكمة في جذور الكلمة*، دندرة، بيروت، ١٩٨١.

سعد غراب، موريس بورمانس، محمد الطالبي، وآخرون، ***وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين***، المكتبة البوليسية، لبنان، ١٩٩٢.

سعيد الدين الفرغاني، ***منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض***، ضبطه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، م ١- ٢، ٢٠٠٧

ـــــــــ، ***منتهى المدارك ومنتهى لب كل كاملٍ وعارفٍ وسالكٍ "شرح تائية ابن الفارض"***، تحقيق وسام الخطاوي، جـ١، كتابسراي إشراق، قم، إيران، ١٣٨٦ فارسي/ ٢٠٠٨ ميلادي؛ جـ٢، ١٣٨٩ فارسي/ ٢٠١١ ميلادي.

سليم دكاش اليسوعي، صلاح أبو جودة اليسوعي، جوزيف كميل جبارة، وآخرون، ***واقع الحوار الإسلامي المسيحي*** بعد مرور ٤٠ عامًا على صدور بيان المجمع الفاتيكاني الثاني في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية: أعمال طاولة مستديرة عقدت في ٢١ كانون الأول ٢٠٠٦ في معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية بجامعة القديس يوسف، دار المشرق، لبنان، ٢٠٠٧.

سمير أمين، ***المجتمع والاقتصاد أمام العولمة***، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤.

سمير مرقس، ***الآخر...الحوار...المواطنة- مفاهيم وإشكاليات وخبرات مصرية وعالمية***، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٥.

صامويل هنتنجتون، ***صدام الحضارات- إعادة صنع النظام العالمي***، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوة، دار سطور، القاهرة، ط٢، ١٩٩٩.

طه حسين، *مستقبل الثقافة في مصر*، مكتبة المعارف، القاهرة، ١٩٣٨.

عادل مصطفى، *فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا-نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر*، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠٧.

عبد الكريم القشيري، *الرسالة القشيرية*، تحقيق عبد الحليم محمود- محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

عبد الملك الخركوشي، *تهذيب الأسرار*، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ١٩٩٩.

عبد الوهاب الشعراني، *الطبقات الكبرى*، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

علي بن أبي طالب، *نهج البلاغة*، شرح الشيخ محمد عبده، المؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ نشر.

علي زيعور، *الإمام جعفر الصادق كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن بحسب حقائق التفسير وزيادات حقائق التفسير للسلمي الشافعي*، دار البراق، بيروت، ٢٠٠٢.

علي كيفيتش، *الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي*، ترجمة أحمد الطيب، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤.

عمر بن الفارض، *ديوان ابن الفارض*، تحقيق جوزيبي سكاتولين، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٤.

كرستيان فان نسبن، *مسيحيون ومسلمون إخوة أمام الله*، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦.

كيرلس سليم بسترس، ***أفكار وآراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك***، المكتبة البوليسية، لبنان، ٢٠٠٠.

مجموعة من المؤلفين، ***الدين والعولمة- فرص وتحديات***، تعريب خليل زامل العصامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١١.

محمد السماك، ***مقدمة إلى الحوار الإسلامي- المسيحي***، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٨.

محمد حسين فضل الله، ***في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي***، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤.

محمد خليفة حسن، ***الحوار بين الأديان- أهدافه، شروطه، والموقف الإسلامي منه***، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الإمارات، ٢٠٠٣.

محمد سعيد البوطي، ***الإسلام والغرب***، دار الفكر للنشر، دمشق، ٢٠٠٧.

محمد سيد طنطاوي، ***أدب الحوار في الإسلام***، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٧.

محمد عبد الجبار النفري، ***الأعمال الصوفية***، تحقيق وتقديم سعيد الغانمي، دار الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٧.

ــــــــــــ، ***كتاب المواقف والمخاطبات***، تحقيق أرثر جون أربري، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٣٥.

محمد على أبو ريان، ***الحركة الصوفية في الإسلام***، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦.

محمد على حمد، ***حقيقة التصوف وكرامات الأولياء***، مطبعة جامعة الخرطوم، السودان، ١٩٧٩.

محمد مصطفى حلمي، ***الحياة الروحية في الإسلام***، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤.

محمود عودة (إشراف)، ***العولمة وحوار الحضارات- صياغة عالم جديد***، أعمال المؤتمر الدولي الأول للحضارات المعاصرة، جامعة عين شمس، مركز دراسة الحضارات المعاصرة، القاهرة، ٢٠٠٣.

محيي الدين بن العربي، ***ترجمان الأشواق***، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦.

______، ***الرسالة الوجودية في معنى قوله صلى الله عليه وسلم: من عرف نفسه فقد عرف ربه***"، مكتبة القاهرة، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

______، ***فصوص الحكم***، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠.

مشير باسيل عون، ***مقالات لاهوتية في سبيل الحوار***، تقديم كيرلس سليم بسترس، تعقيب، عادل تيودور خوري، المكتبة البوليسية، لبنان، ١٩٩٧.

موريس بورمانس، ***توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين***، ترجمة يوحنا منصور، المكتبة البوليسية، لبنان، ١٩٨٦.

نادية مصطفى- علا أبو زيد (تحرير)، ***خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات***، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧.

ـــــــــــ، (إشراف)، *حوار الأديان والثقافات- خريطة الحالات والتحديات وشروط التفعيل*، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، جامعة القاهرة، ٢٠٠٩.

ـــــــــــ، سيف الدين عبد الفتاح (إشراف)، *حوار الأديان- مراجعة وتقويم*، أعمال ندوة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ٢٠١١.

نبيهة قاره، *الفلسفة والتأويل*، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.

نصر حامد أبو زيد، *الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص*، في مجلة *فصول*، القاهرة، ١٩٨١، العدد الثالث، ص ١٤١-١٥٩.

ـــــــــــ، *إشكاليات القراءة وآليات التأويل*، المركز الثقافي العربي، لبنان، ١٩٩٢.

ـــــــــــ، *فلسفة التأويل- دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي*، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٨.

هانس جورج جادامير، *فلسفة التأويل*، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، والدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٦.

يوسف الحسن، *الحوار الإسلامي المسيحي- الفروض والتحديات*، منشورات المجمع الثقافي، الإمارات، ١٩٩٧.

المراجع الأجنبية

'Afīfī, Abū l-'Alā', *The Mystical Philosophy of Muḥyid'Dīn Ibnul-'Arabī*, Cambridge University Press, Cambridge, 1936. Translated into Arabic (cfr. Arabic bibliography).

Andrae, Tor, *In the Garden of Myrtles- Studies in Early Islamic Mysticism*, translated by Brigitta Sharpe, SUNY, Albany, 1987. Translated into Arabic (cfr. Arabic bibliography).

Arberry, Arthur John, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Allen & Unwin, London, 1950.

———, *The Poem of the Way*, in *Chester Beatty Monographs No. 5*, Emery Walker, London, 1952.

Arnaldez, Roger; *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, OEIL, Paris, 1989.

Augustin of Ippona (Saint), *Confessions*, from website.

———, *Letter to Proba*, from website.

———, *Sermo* 52, 16: PL 38, 360, from website.

AA.VV, *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Du Cerf; Paris, 1992.

Bales, Kevin, *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, University of California Press, Berkeley, 1999.

Barthes, Roland, *La morte dell'autore*, in *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino, 1988 (French original: *La mort de l'auteur*, 1968).

Bauman, Zygmunt, *Globalization. The Human Consequences*, Columbia University Press/ Polity Press, Oxford, 1998.

———, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Blackwell, Oxford, 2003/ Polity Press, Oxford, 2004.

Bettscheider, Heribert, "Die Wahrheitsfrage und der interreligöse Dialog", in *Dialog*, Akademie Völker und Kulturen St. Augustine, Bernhard Mensen (Hrsg.), Steyler Verlag, Nettetal, 2002.

Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam- The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī* (d. 283/896), Berlin/New York, Walter De Gruyter, 1980.

Boyle, Nicholas, *Who are we now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*, T&T Clark, Edinburgh, 1998- Continuum, New York, 2000.

Buber, Martin, *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1984 (5th ed.).

Chittick, William C, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, State University of New York (SUNY) Press, Albany, 1989.

———, *Imaginal worlds. Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, SUNY Press, Albany, 1994.

———, *The Self-Diclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, SUNY Press, Albany, 1998.

Chodkiewicz, Michel, *Le sceau des saints*, Gallimard, Paris, 1986. Translated into Arabic (cfr. Arabic bibliography).

Chossudovsky, Michael, *Globalizzazione della povertà e Nuovo ordine mondiale*, Edizioni Gruppo Abele (EGA), Torino, 2003 (French original, 1997).

Cusano, Nicola, *De docta ignorantia*, from website.

Daniélou, Jean, *Origéne*, La Table Ronde, Paris, 1948.

De Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1955 (this book contains the collection of his lectures on linguistics given at the University of Genêve, Suisse, in the years 1907-1911).

Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, New York, 1997.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Continuum, New York, 1997.

Giddens, Anthony, *Runaway World. How Globalization is Shaping Our Lives*, Routledge, London-New York, (1st edition, 1999), revised edition, 2002.

Gilliot, Claude, "Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. by Jane Dammen McAuliffe,

Brill, Leiden, 2002, vol. II. 99b-124a, especially "Mystical exegesis", 118b-120b.

Gioia, Francesco (ed.), *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio* (Documenti 1963-1993), Libreria Città del Vaticano, Vatican City, 1994; English translation, *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church* (1963-1995), Pauline, Boston, 1997; French translation, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement de l'Eglise Catholique* (1963-1997), Editions de Solesmes, Paris, 1998.

Goldmann, Lucien, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, 1964.

Griffiths, Bede, *A New Vision of Reality-Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, Fount, London, 1992.

Grondin, Jean, "Herméneutique", in *Les notions philosophiques*, dirigé pas Sylvain Auroux, Presses Universitaires De France; Paris, 1998 (1st ed. 1990), vol. II/tome 1, pp. 1129b-1134a .

Hanh, Thich Nhat, *Going Home: Jesus and Buddha as Brothers*, Riverhead Books, 1999 (Italian translation, *La luce del Dharma. Dialogo tra cristianesimo e buddhismo*, Oscar Mondadori, Milano, 2003).

Hardt, Michael– Negri, Antonio, *Empire*, Harvard University Press, 2000.

Harvey, David, *The Conditions of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Basil Blackwell, Oxford, 2000.

———, *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford- New York, 2005.

Heidegger, Martin, *Brief über den Humanismus*, [*Lettera sull'umanesimo*] in *Platons Lehre von der Wahrheit*, [*La dottrina di Platone sulla verità*], Bern, 1947, (Italian translation of F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987).

Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

Ibn al-'Arabī, *The Tarğumān al-ašwāq. A Collection of Mystical Odes by Muḥyid'Dīn Ibnul-'Arabī*, edited and translated by Reynold A. Nicholson, Cambridge University Press, London, 1911; Dār Ṣādir, Beirut, 1966.

Introvigne, Massimo, *New Age & Next Age*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2000.

——— - Zoccattelli, Pier Luigi, *Il New Age*, Elledici, Leumann (Torino), 3 ed., 1999.

——— - Menegotto, Andrea (a cura di), *New Age: «fine» o rinnovamento? Le origini, gli sviluppi, le idee, la crisi, la «fine» del New Age e la nascita di un nuovo fenomeno: il Next Age. Una nuova sfida per la Chiesa*, Sinergie, San Giuliano Milanese (Milano) 1999.

——— - Zoccattelli, Pier Luigi- Macrina, Nelly Ippolito- Roldan, Veronica, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Leumann (Torino) 2001.

——— - Mayer, Jean-François– Zucchini, Ernesto (a cura di), *I nuovi movimenti religiosi*, CESNUR, LDC, Torino, 1990;

——— - Mayer, Jean-François (a cura di), *L'Europa delle nuove religioni*, CESNUR, LDC, Torino, 1993.

Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran*, New York, Arno Press, 1980, (1st ed. Keio Institute, Tokyo, 1964). Translated into Arabic (cfr. Arabic bibliography).

John of the Cross, *The Living Flame of Love, Stanza* 2, Commentary No. 34, from website.

Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972.

Lynch, Gordon, *After Religion. "Generation X" and the Search for Meaning*, Darton, Longman and Todd, London, 2002.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, London, 1978.

———, *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York, 1983.

———, *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York, 1992.

———, *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York, 2000.

Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism- A Short History*, Brill, Leiden, 2000.

McGinn, Bernard, *The Foundations of Mysticism*, Crossroad, New York, 1991.

Malaty, Tadros Y, *The School of Alexandria*, Jersey City, NJ, 1995, 2 vols.

Mallery, John C,- Hurwitz, Roger,- Duffy, Gavan, "Hermeneutics: From Textual Explication to Computer Understanding?", in *The Encyclopedia of Artificial Intelligence*, ed. by Stuart C. Shapiro, New York, John Wiley & Sons, 1987, (*http/www/jcma@ai.mit.edu*).

Marijan, Molé, *Les mystiques musulmans*, Les Deux Océans, Paris, 1982.

Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999, (1st ed. P. Geuthner, 1922, Vrin, 1954).

———, *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1975, 4 vols. (1st ed. P. Geuthner, 1922, 2 vols.).

Merton, Thomas, *The Asian Journal of Thomas Merton*, Brother Patrick et alii (ed.), New Directions Books, New York, 1973.

Mura, Gaspare, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma, 1997 (1st. ed. 1990).

———, (ed.), *Testo sacro e religioni. Ermeneutiche a confronto*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2006.

Nallino, Carlo Alfonso, "*Il poema mistico di Ibn al- Fāriḍ in una recente traduzione italiana*", in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1940, 3vols.

Nasr, Sayyed Hossein, *Sufi Essays*, George Allen & Unwin Publishers, London, 1972 (Italian translation, *Sufismo*, Rusconi, Milano, 1994).

Nicholson, Reynold Alleyne, "*The Odes of Ibnu'l-Fariḍ*", in *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989 (1st ed. 1921,).

———, *The Mystics of Islam*, Arkana, London, 1989 (1ed. 1914). Translated into Arabic (cfr. Arabic bibliography).

———, *Studies in Islamic Mysticism*, University Press, Cambridge, 1989 (1ed. 1921).

Niffarî (al-), 'Abd al-Jabbâr, *The Mawáqif and Mukhâtabát of Muhammad Ibn 'Abdi 'l-Jabbár al-Niffari*, edited and translated by Arthur John Arberry, E.J.W.Gibb Memorial, New Series IX, Cambridge University Press, London,1935; reprint., Maktabat al-Mutanabbī, Cairo, s.d.

Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et language mystique*, Dar al-Machreq, Beyrouth, 1991 (1st ed. 1970).

———, "Tafsīr Ǧa'far al-Ṣādiq", *Mélanges de l'Université St-Joseph*, Dar El-Machreq, Beyrouth, t. XLIII, fasc. 4, 1968.

Oinas, Felix J., "Logos", in *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Macmillan, New York-London, 1987, vol. 9, 9b-15b.

Panikkar, Raimon; *De la Mistica. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona, 2005 (Italian translation: *L'esperienza della vita- La mistica*, Jaca Book, Milano, 2005).

Pascal, Blaise, *Pensées*, Édition Brunschvig; Édition Lafuma; from website.

Publius Terentius Afer, *Heautontimoroumenos*, from website.

Rahner, Karl, *Spirit in the World* (German original, *Geist in Welt*, ed. by Johannes Baptist Metz, Kösel Verlag, Münich, 1957), English translation, by William Dych, London, Sheed and Ward, 1998 (1st ed. 1968).

———, *Hearers of the Word*, (German original, *Hörer des Wortes*, ed. by Johannes Baptist Metz, Münich, Kösel Verlag, 1963), English translation by Ronald Walls, Sheed and Ward, London, 1969.

———, *Grundkurs des Glaubens. Einfürhung in den Begriff des Christentums*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1976 (= GdG); English translation, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, translated by William Dych, Crossroad, New York, 1999 (1st ed. 1978) (= FCF); Italian translation, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Roma, 3rd ed. 1978 (= CFF).

Rieger, Joerg, *God and the Excluded: Visions and Blindspots in Contemporary Theology*, Fortress Press, Minneapolis (MN), 2001.

Rippin, Andrew, "Tafsīr", in EI2 X 83b-88a.

Scattolin, Giuseppe, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā. Un'analisi semantica del poema*, PISAI, Roma, 1987, 3 vols. (my PhD research not published yet).

———, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā*, PISAI, Roma, 1988.

———, "L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème *al-Tā'iyyat al-kubrā*", in *MIDEO* 19 (1989) 203-223;

———, "The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fāriḍ or the Realization of Self (*Anā*, I)", in *The Muslim World*, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

———, "Al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Mystical Poem *al-Tā'iyyat al-Kubrā*", in *MIDEO* 21 (1993) 331-383.

———, "More on Ibn al-Fāriḍ's Biography", in *MIDEO* 22 (1995) 197-242.

———, "Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fāriḍ", in *Mélanges de l'Université de St. Joseph*, Dar El-Machreq, Beyrouth, Tome LIV (1995-1996) 1999, 119-148.

———, *Esperienze mistiche nell'Islam*, EMI, voll. I-III, 1994-2000.

———, *L'islam nella globalizzazione*, EMI, Bologna, 2004.

———, *Spiritualità nell'islam*, EMI, Bologna, 2004.

———, *Dio e uomo nell''islam*, EMI, Bologna, 2004.

———, (ed.), *The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ*, a critical edition by Giuseppe Scattolin, IFAO, Le Caire, 2004.

———, "The Key Concepts of al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Sufi Poem, *al-Tā'iyyat al-Kubrā*", in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (JMIAS), Oxford, volume XXXIX, 2006, pp. 34-83.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina, Chapel Hill (North Carolina), 1975. Translated into Arabic (cfr. Arabic bibliography).

Sharpe, Eric John, "Dialogue of Religions", in *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Macmillan, New York-London, 1987, vol. 4, 344b-348a.

Tardieu, Marc (ed.), *Les règles de l'interpretation*, Du Cerf; Paris, 1987.

Teillhard de Chardin; Pierre, *Le phenomène humain*, Editions du Seuil, Paris, 1955.

———, *Le milieu divin*, Editions du Seuil, Paris, 1957.

Titus Lucretius Caro, *De rerum natura* (*On the Nature of Things*), from the website.

Tracy, David, *Dialogue with the other. The Inter-religious Dialogue*, Peeters Press, Louvain, 1990.

'Umar Ibn al-Fāriḍ. *The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ*, a critical edition by Giuseppe Scattolin, IFAO, Le Caire, 2004.

Van Ness, Peter H., (ed.), *Spirituality and the Secular Quest*, World Spirituality, SCM, London, 1996.

Vernette, Jean, *Le XXIe siècle sera mystique ou ne sera pas sera mystique ou ne sera pas*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002; (Italian translation; *Il secolo XXIo sarà mistico o non sarà*, Edizioni OCD, Roma, 2005).

Ward, Graham, *True Religion*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2003.

Yoshinori, Takeuchi, *Heart of Buddhism: In Search of the Timeless Spirit of Primitive Buddhism*, Crossroad Publishing Company, New York, 1991 (Italian translation, *Il cuore del Buddhismo. Alla ricerca dei valori originari e perenni del buddhismo*, EMI, Bologna, 1999).

فهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب



الهيئة المصرية العامة للكتاب

يتناول هذا الكتاب موضوعين على درجة كبيرة من الأهمية. الموضوع الأول: الحوار الديني، فيبرز بعض العلامات والملامح الأساسية لمضمونه وأبعاده في حياتنا البشرية في عصرنا هذا، عصر العولمة، ويدعو القارئ إلى أن يدخل في عمق قضية الحوار الديني. ويتناول الموضوع الثاني: عالم التصوف أو الحياة الدينية الروحية التي تمثل البعد الأسمى والأعمق في كل دين من الأديان العالمية.

أ.د. محمود عزب

لقد أوجد مؤلف هذا الكتاب رابطا قويًا، بين موضوع الحوار الديني، وبين ما يحفل به التصوف من فيوضات، بوسعها أن تخلق حياة روحية بين الأديان العالمية، فقد أصبحنا في حاجة ماسة إليها في عصرنا هذا. وفي المجمل فإن الكتاب دعوة صريحة ومفتوحة للجميع كي يعودوا إلى جادة الصواب متخففين من عبء التاريخ المثقل بالإحن، ويبحثوا عن التعاون والتعايش والتراحم، التي بإمكانها أن تقي الإنسانية من شرور كثيرة، وتمنعها من السقوط في وديان سحيقة مظلمة.

أ.د. عمار على حسن

مؤلف الكتاب فى سطور: الأستاذ الدكتور الأب جوزيبي سكاتولين. ولد عام ١٩٤٢ في إيطاليا وحصل على الماجستير فى اللاهوت من جامعة ميلانو ١٩٦٨م. وحصل على ليسانس اللغة العربية وآدابها من جامعة القاهرة ١٩٧٨م. ثم حصل على الدكتوراه فى التصوف الإسلامى ١٩٨٧م عن رسالة حول التجربة الصوفية عند الشاعر المصري عمر بن الفارض، وله أكثر من خمسة وستين بحثًا. ومن أبرز كتبه: التجربة الصوفية فى الإسلام، الإسلام والعولمة، الله والإنسان فى الإسلام، الإسلام والحوار الديني (باللغة الإيطالية)، ديوان ابن الفارض، التجليات الروحية فى الإسلام، الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشى، قراءات فى التصوف الإسلامى من النص إلى التأويل (باللغة العربية).

ISBN# 9789774482861
6 221149 028104